ملا حسن

شرح سلم العلوم

للعالم العلامة الشيخ ملا حسن بن القاضي غلام مصطفى
بن ملا أسعد بن القطب الشهيد السهالوي

راجعه:
الأستاذ حسين الأشرفي

دار العالم
كيرلا. الهند

Title:
ملا حسن شرح سلم العلوم
Mulla Hassan Sharah Sullam Al Uloom

Author:
الشيخ ملا حسن بن القاضي غلام مصطفى بن ملا أسعد
بن القطب الشهيد السهالوي
Al Shaik Mulla Hassan ibn Al-Qazi Gulam Musthafa ibn Mulla Asa'ad ibn
Al-Qutub Al-Shaheed Al-Sahalvi

Editor:
الأستاذ حسين الأشرفي

First Edition:
رمضان ١٤٤٣ / April 2022

All rights Reserved, 2022 ©

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed, or transmitted in any form or by any means, including photocopying, recording, or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the Publisher.

Darul Aalam is an Imprint of
Capital International Books® Mavoor Road, Calicut

Published by:

Darul Aalam
دار العالم

darulaalam@gmail.com +91 98952 82818

كلمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الغفور الغفار، الجابر الجبار، القاهر القهار، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المختار، المطهر من الأقذار وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار، أما بعد.

هذه طبعة جديدة مختصرة للكتاب "شرح سلم العلوم للشيخ ملا حسن"، لتيسير المطالعة المتعمقة للمواظبين حول علم المنطق والمشتغلين حول نقاطها الدقيقة، لأن هذا كتاب جل شأنه وعظم قدره لدى أهل المنطق وعلم القدر، صنفه العالم العلامة الشيخ ملا حسن بن القاضي غلام مصطفى بن ملا أسعد بن القطب الشهيد السهالوي شرحا للكتاب "سلم العلوم" المؤلف بأقلام الشيخ العالم العلامة محب الله بن عبد الشكور العثماني الصديقي البهاري، سنة ١٨٩٤. وأعد هذا الكتاب من روائع مصنفات الشيخ ملا حسن ومن أوفر الكتب أداءًا للمعاني المنطقية وتعاريفها ومن أكملها تحليلا للمشكلات الطارئة في علم المنطق لأن علم المنطق لا زال معسرا على العقول والأذهان على المفهوم العام.

ولا زال الشيخ محب الله البهاري يتولى ذلك المنصب حتى توفي سنة ١١٢٩.

ومن مؤلفاته:

سلم العلوم في المنطق، مسلم الثبوت في الأصول، رسالة جوهر الفرد.

فقد تلقاه الأئمة الكرام بقبول حسن وتداولوا كتبه ومؤلفاته بنفس راض فشرحوها إجمالا وتفصيلا، وكفى عليه شاهدا كتابه هذا، رحمه الله تعالى رحمة واسعة وأفادنا بكتبه وعلومه في الدنيا والآخرة وجعل بيننا مجمعا في الجنان. آمين

الشارح ملا حسن

هو الشيخ العالم العلامة ملا حسن بن القاضي غلام مصطفى بن ملا أسعد بن القطب الشهيد السهالوي، المعروف على كنية ملا حسن والذي يعد من الشخصيات البارزة في ساحة علم المنطق والكلام. فقد كان الشيخ صاحب التفوق والتبرز في العلوم وقد ألف هو عدة من الكتب ومنها شرحه -هذا- المشهور على سلم العلوم.

فقد تربي الشيخ في خلفية عائلية حسنى فإن أباه الشيخ علاء الدين الأنصاري من أحفاد خواجه عبد الله الأنصاري وهذا الرجل تنتهي عائلته إلى الصحابي الجلي أبي أيوب الأنصاري الصحابي رضي الله عنه. فإن هذا الكتاب من أروع ما صنفه الشيخ ويشير إلى مهارته في الفنون وحدة ذكائه وغاية تفوقه ومنتهى تبرعه في الساحات العلمية.

فقد وافت الشيخ ملا حسن الوفاة في يوم الاثنين التاسع عشر من شهر رجب سنة ١١٠١ هجريا فندعو الله تعالى أن يرفع درجاته في الجنة وأن ينفعنا جميعا بعلومه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين محمد وآله وصحبه أجمعين،

(سبحانه) الظاهر أنه اسم بمعنى التسبيح ومنصوب بفعل مضمر وهو سبحت والتسبيح التنزيه وهو التبرّي عن السوء، والتفعيل قد يكون بإيجاد الفعل فيطاوعه فعل من الانفعال مثلا كما في قطعته فانقطع وهومستحيل في جنابه تعالى، وقد يكون بانتساب الفعل بالاعتقاد أو بالقول أو بالإشارة عن الجوارح، وقد يكون بدلالة الحال فيشمل التسبيح القهري أيضا والأربعة الأخيرة متحققة في جنابه تعالى فالثلاثة الأول منها تختص بذوي العقول من المسبّحين والأخير يشمل الكل، ثم للتسبيح شبه بالمركبات الخارجية من الحقائق المتأصلة فيستدعى عللا أربعا فالمسبح هو العلة الفاعلية والقول والعمل والحال والاعتقاد كالعلة المادية وتخصيصاتها العارضة لها من إظهار التبري عن كل سوء بمنزلة العلة الصورية وغايتها انعكاس أشعة التنزيه إلى المنزهين بالكسر فإن المنزه بالفتح لا ينزه من تنزيههم بل هم ينزهون به وهكذا حال الحمد والصلاة

(ما أعظم شأنه) حال من ضمير سبحانه بتقدير القول أي مقولا في حقه ما أعظم شأنه. (لا يحد) هذا القول بظاهره يحتمل أن يكون حالا من الشأن أو ضميره أعني المتصل به الراجع إلى الله سبحانه وعلى الأول يكون الظاهر من الحد حدا يقف المحدود عنده أي شأنه تعالى لا يقف عند حد لا يتجاوزه وعلى الثاني يكون الظاهر من الحد إما الطرف كالنقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم فيكون معنى الكلام أنه سبحانه وتعالى ليس له طرف ونهاية

لخروجه تعالى عن الكميات والمتكممات وإما الحد بمعنى المعروف المركب من الأجزاء الحقيقية كما يشعر به قوله في الحاشية لأنه بسيط ذهنا وخارجا.

وبيانه على وجه التحقيق بحيث لا يمازجه سفسفطة على ما أدى إليه نظري هو أن الأجزاء الحقيقة للشيء ما يدخل في قوام حقيقته أي ما يدخل في ذاته ولا شك أن الذات محفوظة في كلا نحوي الوجود الذهني والخارجي بناءً على حصول الأشياء بأنفسها في الذهن كما هو التحقيق فالأجزاء الداخلة حقيقة في ذات الشيئ تكون محفوظة في كلا نحوي الوجود وحينئذ يثبت التلازم بالبرهان بين الأجزاء الحقيقة الخارجية والذهنية ومع قطع النظر عن القول بحصول الأشياء في الذهن بأنفسها نقول على تقدير القول بالمثال في الذهن أيضا أن الأجزاء الحقيقية ما يكون داخلا في نفس قوامها فإذا كان قوامها في الخارج فقط فأجزاء وها الحقيقة هي الأجزاء الخارجية فقط وأما الأجزاء للمثال للشيء فليس أجزاء للشيء بل للأمر المبائن له وبالجملة أن التحديد المراد ههنا هو التحديد بالأجزاء الحقيقة وهي عين الأجزاء الخارجية أو مستلزمة لها وعلى التقديرين يلزم من نفي الأجزاء الخارجية نفي التحديد الحقيقي المرادُ ههنا.

وبيان نفيها على وجه التحقيق أن الواجب تعالى وتقدس لو كان له أجزاء خارجية فتكون تلك الأجزاء عللا له تعالى ضرورة كون وجودات الأجزاء عللا لوجود الكل وحينئذ يكون الكل معلولا متأخرا عن علله فهذا التأخر إما التأخر الذاتي فقط أو مع الزماني على الأول يثبت الحدوث الذاتي وعلى الثاني الحدوث الزماني وكلا نحوى الحدوث مختصان بالممكن فيكون الواجب ممكنا على تقدير القول بالأجزاء الحقيقة والتحديد الحقيقي وحينئذ ثبت المطلوب بالبرهان القطعي.

ولم يكن لقول من قال إن الدليل يقتضي لبطلان الأجزاء الخارجية دون الذهنية سبيل إلى هدم أساس المطلوب وبعبارة أخرى لك أن تقول في بيان المطلوب أن الواجب تعالى لو كانت له أجزاء يكون بحسب ذاته محتاجا إلى نفس ذوات تلك الأجزاء وبحسب وجوده يكون محتاجا إلى وجود الأجزاء كما هو شأن الذات والذاتي وبيناه على وجه التحقيق في بعض الحواشي فيكون الواجب تعالى بحسب نقض ذاته عاريا عن الوجود فإن المحتاج إلى شيئ آخرَ ولو كان جزءًا يكون فاقدا للوصف المحتاج فيه وفقدان الوجود هو العدم فيكون الواجب تعالى بالنظر إلى ذاته معدوما وهذا ينافي معنى الوجود الذاتي فإنه عبارة عما لا يقبل العدم لذاته تعالى.

وقد يستدل على المطلوب بأن الواجب تعالى لو كان له أجزاء فإما أن يكون تلك الأجزاء ممكنات فيلزم من رفعها بحسب الذات رفع الواجب كذلك فلا يكون الواجب واجبا أو ممتنعات وهو ظاهر البطلان ضرورة أن امتناع الأجزاء يستلزم امتناع الكل أو واجبات فيلزم

تعدد الواجب وأيضا يلزم أن لا يكون الواجب تعالى حقيقة محصلة بل أمرا اعتباريا فإن الواجبات لا يعقل بينها علاقة الافتقار وإلا صارت ممكنة والتركيب الحقيقي لا يعقل بدون الافتقار.

وهذا البيان وإن يقنع به الناظر ولكن لا يفهم المناظر فإن تعدد الواجب تعالى باطل في نفس الأمر بدليل شرعي وبيان عقلي خارج عن العقول المتوسطة كعقول العرفاء فإنهم يعلمون ذلك بالعقول أيضا في خلواتهم ومراقباتهم وصفاء أذهانهم ولكن لم يقيم عليه برهان قوي بعد في عالم العقول المتوسطة التي كلامنا فيها، وكذا القول بحصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الأجزاء غير مسلم بل يجوز أن يكون بينها علاقة خاصة في نفس الأمر مجهولةُ الكنه بها يخرج عن الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع فقط.

بل الحق أن المجموعات المركبة من الأجسام المتباينة في الوضع كالجدران مثلا لها وجودات خارجية سوى وجودات الأجزاء بمعنى كل واحد واحدٍ وأحكام المجموعات تغاير في نفس الأمر لأحكام الأجزاء مغايرة في الواقع ولا يفتقر تلك الوجودات والأحكام إلى انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر، فلو كان وجود الواجب تعالى كذلك لا يلزم الاستحالة على طريق العقل المتوسط وإن كان الأمر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول القدسية للعرفاء، فلا بد لإقامة البرهان المقنع للناظر والمناظر المنصف من البيان الذي ذكرته أولا.

ثم من الأفاحش ههنا إبطال الأجزاء التحليلية المقدارية وغيرها من الأمور الانتزاعية المحضة التي سمّوْها الأجزاء على سبيل المسامحة ببينات واهية فإنه لا دخل له لإثبات المطلوب فإن كلام المصنف ههنا وارد على التحقيق دون المسامحة والتخليل على أن تلك الأجزاء إنما تبطل لو بطل كونه تعالى جسما بالبرهان وما يبطل به بل إنما بطل ذلك بلسان الشرع وفي عالم النظر ببيانات أشبه وأخزى هذا في الأجزاء المقدارية وأما غيرها فإنما يبطل لو بطل كون أمر واحد بسيط في الخارج بحسب ذاته منشأ لانتزاع أمور متكثرة وهو خلاف الواقع كما بينا في مقام آخر ولا يسعه هذا المقام.

ولا يتصور على صيغة المجهول أي لا يتصور بالكنه وبكنه، أما الأول فقد ظهر بطلانه بما مر من إبطال الأجزاء الحقيقة فإن العلم بالكنه إنما يكون بها وأما الثاني فلأن الوجود الخاص للواجب وتشخصه عين ذاته تعالى ومن البيِّن أن التشخص الخارجيّ آبٍ من أن يكون المتشخص به من حيث هو كذلك حاصلا في ذهن من الأذهان سيَّما إذا كان الشخص واجبا لذاته فإن الواجب بالذات يكون غنيًا بالذات عن الجاعل فلو حصل ذاته تعالى في الذهن يكون متشخصا به فهذا التشخص إما أن يكون هو التشخصُ الخارجي بعينه فيلزم

الاحتياج إلى المحل فيحتاج إلى العلة الجاعلية أو يكون مغايرا له فيلزم أن يكون للشخص الواحد تشخصان وهو باطل.

فإن قلت لا مضايقة إذا كان أحدهما خارجيًا والآخر ذهنيًا وإنما يلزم الاستحالة لو كانا من جنس واحد قلت تشخص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث إنه معروض به عن جميع ما عداه سواء كان كليا أو جزئيا خارجيا أو ذهنيا فإذا حصل للشخص الخارجيّ بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له إما أن لا يفيد الامتياز فليس بتشخص أو يفيد الامتياز فليس بتشخص أو يفيد الامتياز عما عداه فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال.

وحينئذ يظهر فساد ما زعم البعض من أن يكون الواجب لذاته بحسب وجوده وتشخصه الخارجي واجبا بالذات ويكون بحسب التشخص الذهني ممكنا بالذات نعم تعدد التشخصات الذهنية أو الخارجية أو المختلطة من القبيلتين إنما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز الآخر كذلك في ضمن شخص آخر، فهذا الامتياز للأشخاص بالذات وللطبائع بالعرض.

فإن قلت هذا البيان ينفي سبيل حصول الأشخاص الخارجية في الأذهان فكيف سبيل العلم بها، قلت سبيل العلم فيها إما بالخواص المختصة أو بحصول طبائعها الكلية في الذهن مع حصول تشخص ذهني لها مماثل للتشخص الخارجي وحينئذ يكون الشخص الذهني المماثل في الحقيقة للشخص الخارجي كاشفا له فيستحفظ سبيل حصول الأشياء بأنفسها أي بماهيتها الكلية بقدر الإمكان.

وبقي مطالبة البرهان على أن وجود الواجب وتشخصه عين ذاته وبيانها أن التشخص الخاص والوجود كذلك لو لم يكن عينا له تعالى لكان إما جزءً أو زائدا والأول باطل لما مر سابقا، والثاني أيضا باطل فإن الزائد يتأتى فيه احتمالات ثلاثة إما أن يكون قائما منضما أو منتزعا أو أمرا منفصلا والانفصال ظاهر البطلان فإن الوجود والتشخص كليهما محمولان على الواجب تعالى والمنفصل لا يحمل أصلا والقيام يستلزم احتياج القائم إلى ما قام به والاحتياج ملازم للإمكان والممكن يستلزم العلة فوجود الواجب يستلزم أن يكون له علة ولا تكون غيرَه تعالى وإلا لم يكن الواجب واجبا ولا يكون العلة نفس ذات الواجب من حيث هي هي، فإن العلية من خواص الوجود فالوجود الذي يحسبه يكون علة لوجوده إما أن يكون عين الوجود المعلول فيلزم الدور أو غيره فيلزم التسلسل.

هذا إذا قُرئ لا يُتصور على صيغته المجهول ولو قرئ على صيغته المعلوم يكون المراد به أن علمه تعالى ليس بحصول الصورة والارتسام كما ذهب إليه أرسطو والشيخان ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود ما لم يذكر مسألة علم الواجب التي هي من مهمات المسائل قد تحيرت فيه الأفهام ولم يأت أحد بما يتعلق بقلب الأذكياء وإني مع اعتراف عجزي في كل باب نذكر بتوفيق الله تعالى وتأييده ما ينشط به الأذهان الصافية ويميل إليه الأفهام الفائقة ولكن لغرابة المقام وضيقه لا نذكر إلا أمرا ضروريًا مختصرا موضحا موصلا إلى المقصود.

فنقول أن الأقسام العقلية في علم الواجب تعالى بالممكنات خمسة والمذاهب المعتدة الواقعة فيه عشرة فنبطل الباطل منها ونحق الحق ويكشف في ذيلهما المقصود ههنا، أما الاحتمالات العقلية الخمسة فهي أن علمه تعالى بالممكنات إما أن يكون عين ذاته تعالى أو جزئه أو قائما منضما إليه أو منتزعا عنه تعالى أو أمرا منفصلا عنه تعالى والاحتمالات الأربعة الأخيرة باطلة فثبت الأول أما الأول منها فلِمّا مرّ من إبطال الجزء له تعالى.

وأما الثاني فلما سنح لي استحكامه وهو أن الانضمامات يجب أن تكون بحسب عدد المعلومات فإن علم زيد على وجه التفصيل غير علم عمر وكذلك كما تشهد به الضرورة والمعلومات غير متناهية فالعلم أيضا كذلك والمعلومات الغير المتناهية مستقبلة كان أو ماضية عند الحكيم مترتبة ترتبا زمانيا أو طبعيا بالذات في سلسلة المعدات فيكون علومها مترتبة بالعرض بحيث يتعين الأول وهو علم يتعلق بالحادث اليومي والثاني وهو علم يتعلق بالحادث بالغد وهكذا إلى غير النهاية والتسلسل في الأمور الغير المتناهية الموجودة بالفعل المرتبة ولو بالترتب العرضي بحيث يتعين الأول والثاني والثالث إلى غير ذلك باطل بالتطبيق والتضايف.

وأيضا يكون الأمر المنضم حينئذ أول المعلومات وقد تقرر في مداركهم أنه يكون أقوى في الممكنات وهو أضعف فإنه حينئذ يكون عرضا قائما بالمحل والأعراض أضعف وجودا سيما إذا كانت صورا مرتسمة فإن الوجود الذهني أضعف من الخارجي مطلقا وأيضا صدور تلك المنضمات منه تعالى إما أن يكون بالاضطرار أو بالاختيار والأول باطل والثاني يوجب سبق العلم بها فإما أن ينتهي إلى الذات فيحصل المطلوب أولا فيلزم التسلسل المستحيل من جهة أخرى فإن قلت لا نسلم استحالة الاضطرار في الصفات الكمالية قلت التزام الدخول في هذه الورطة الظلماء مع إمكان الخلاص عنها بوجه أدق وأحسن كما سيأتي ترجيح المرجوح.

وأما الاحتمال الثالث منها فلأن كون الأمر الانتزاعي منشأ للانكشاف إما أن يكون بحسَبِ المنشأ فيرجع إلى أحد الشقوق الباقية أو بحسب نفس مفهومه الانتزاعي فلا تحصل له إلا بعد الانتزاع وبعده يصير منضما إلى المنتزع بالكسر فيرجع إلى الثاني.

وأما الرابع فلأنه يؤدي إلى الاستكمال بالمنفصلات فإن العلم صفة كمالية له تعالى ولا يجتري العقل عليه وكذا يلزم الاضطرار الفاحش إن لم يسبقها علم، وإن يسبقها يرجع إلى باقي الاحتمالات وأيضا يلزم نسبة الجهل إلى جنابه تعالى في مرتبة تقرر ذاته وصفاته، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وأيضا تلك العلوم المنفصلات غير متناهية لعدم تناهي معلوماته ومترتبة لترتبها كما ذكرنا وموجودة بالفعل وإلا يلزم الجهل لانتفاء علم البعض حينئذ، وفي هذا الشق الأخير يتحقق خمسة مذاهب.

الأول: قول فلاطون بأن علوم الباري تعالى بالممكنات صور قائمة بنفسها مجردة عن المادة وهذا المذهب مع بطلانه بما مر يبطل بأن الصور بعضها أعراض وهي طبيعة ناعتية لا يجوز أن تقوم بنفسها.

أقول في وجه التفصي عنه أن مراده بالقائم بنفسها أن لا تقوم بالعلم بها وحينئذ يجوز أن يكون صور الأعراض كالسواد والبياض مثلا قائمة بالمحال كالأجسام مثلا غير قائمة بالباري تعالى، فإن قلت علم السواد بدون الجسم ممكن، قلت لعله لا يمكن في علم الباري تعالى لأمر لا يعلمه إلا هو كما لا يمكن وجود السواد في الخارج بدون الجسم لأمر يعلمه الممكن أيضا.

والثاني: هو أكثر المشَّائين من وجود الممكنات الموجودة في الدهر المعبر عنه في الواقع من غير تقدم وتأخر فالممكنات الموجودة في الدهر الحاضرة عنده تعالى هو العلم بها وفيه أنه لا يشمل العلم بالممتنعات والممكنات المعدومة أزلا وأبدا فإنها لا وجود لها في الدهر أصلا إلا أن يقال بالتوزيع بأن يكون علم البعض بالوجود الدهري والبعض الآخر بطريق آخر وفيه ما فيه.

ويبطل هذا المذهب مع ما مر بإبطال المعية الدهيرة بما جراه براهين التسلسل فيه لوجود الأمور الغير المتناهية بالفعل كما هو المقرر عندهم من أن الماضيات والمستقبلات كلها موجودة في الدهر المعبر عنه بالواقع بالفعل، أما وجود الترتيب فلما ذكرت في شق الانضمام آنفا ولأن المعدات فيها ترتيب طبعي في الدهر وفي المتصلات كالحركة والزمان الغير المتناهيين يكفي الاتصال للترتيب ولا يحتاج إلى ترتيب آخر كما في الخط والسطح لإبطال المعية الدهرية لنا بيانات أخرى عريضة لا يتحملها المقام.

والثالث: قول بعضهم من أن صور الأشياء كلها حاصلة في العقل الأول وهو مع الصور كلها حاضرة عند الباري تعالى فالعقل الأول مع الصور العلم حقيقي للباري تعالى، أقول يرد عليه مع ما مر أن يكون علم الباري تعالى للممكنات بعد علم العقل الأول فإن الصور الحاصلة فيه بعده والعقل بعد الباري تعالى وهو كما ترى.

والرابع: قول المعتزلة من أن المعدومات الممكنة ثابتة في عالم الواقع غير موجودة فيه وهي العلم للباري تعالى، وفيه بعد ما أورد سابقا وهن ظاهر فإن الثبوت هو الوجود ولو أريد به معنى آخر فلا يفي بالمقصود.

والخامس: قول صاحب الإشراق بأن الباري تعالى يعلم الأشياء بالإشراق النوري فجملة الأشياء معلومة له بذلك الإشراق، وفي نقل مذهبه لهم تلفظات عجيبة كثيرة تنشط به الآذان دون الأذهان وبعد تعمق النظر في تلك الألفاظ لا يظهر مذهب آخر وراء سائر المذاهب المذكورة في هذا الباب.

وفي الاحتمال الرابع أعني كون علمه تعالى انتزاعيا يتحقق مذهب المتكلمين القائلين بأن علمه تعالى صفة بسيطة ذات إضافة فمناط كشف كل واحد واحد من الممكنات إضافة خاصة وهي معنى انتزاعي ويرد عليه ما مر في ذلك الاحتمال وهذا بحسب الجلي من النظر وأما بحسب الدقيق من النظر فيرد عليه بعض ما يرد على الشق الانضمامي كما لوحنا في بعض الحواشي وفي الاحتمال الثالث أعني شق الانضمام يتحقق مذهب أرسطو والشيخين أبي علي وأبي نصر القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى ويرد عليه ما مر في ذلك الاحتمال أيضا وفي الشق الثاني لم يتحقق مذهب بقي الشق الأول سالما عن المناقشة وتحقق فيه مذاهب ثلاثة.

الأول: مذهب الصوفية الصافية وبيانه على وجه الإجمال أنه ليس في عالم الكون إلا ذات واحدة بسيطة وهو الوجود ليست بكلية بمعنى القابل للتكثر حقيقة ولا جزئية بمعنى أن لا تقبل التكثر أصلا بل تلك الذات تتطور بتطورات اعتبارية انتزاعية واقعية فهي بذاتها منشأ لانتزاع التعينات الغير المتناهية وبترتب الآثار والأحكام المختلفة على تلك التعينات الواقعية المنتزعة عن الذات الواحدة فالمتعين بكل تعين هو الممكن والمعرّى عنه هو الواجب فعلمه تعالى إنما ينطوي في علم الذات إذ ذاته ليست مغايرة للممكنات بالذات بهن بالاعتبار الواقع وليس مشهد بيانه ههنا على التفصيل.

والثاني: مذهب فوفوريوس القائل باتحاد العاقل والمعقول في علم الواجب تعالى بالممكنات وهذا بالحقيقة راجع إلى مذهب الصوفية وهذا طور وراء طور العقل المتوسط خارج عن البحث بالنظر والفكر.

بقي مذهب ثالث في هذا الشق وهو أن يكون ذات الباري تعالى مع تباين حقيقته مع الممكنات كاشفة لها كشفا تفصيليا والقائلون به المتأخرون من الحكماء وهذا هو الحق عندي بحسب النظر الدقيق فتحقيق مذهبهم أن ذات الباري تعالى متباينة بالذات لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة له كشفا

تفصيليا ولذا كان هذا العلم صفة الكمال وإن كان الكشف إجماليا صار علما ناقصا وإنما سمي هذا العلم بالإجمالي لأنه كما يكون في صورة العلم الإجمالي للمكنات أمر واحد منشأ لانكشاف الكثير كذلك يكون في علم الباري تعالى الإجمالي ذات واحدة منشأ لانكشاف الكثيرين ولكن بين الكشفين بونا بعيدا ففي الأول كشف ناقص إجمالي وفي الثاني كشف تام تفصيلي.

فإن قلت مع الاتحاد تباين ذات الكاشف والمكشوف كيف يتصور الكشف فإنه إنما يتحقق بقدر الاتحاد وأيضا كيف يتصور التمايز في الكشف بين الممكنات مع اتحاد ذات الكاشف قلت يتصور الكشف مع كون الكاشف مباينا للمكشوف وإذا كان للأول خصوصية مع الثاني وإنما يمتنع ذلك فيما ليس له خصوصية أصلا بل الخصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف ثم بالنظر إلى تمايز الخصوصيات يحصل تمايز العلوم فإن قلت لا يخلو إما أن يكون تلك الخصوصيات انضمامية فيرجع إلى شق الانضمام أو انتزاعية فيرجع إلى شق الانتزاع وقد أبطلنا الشقين فيما مر، قلت نختار كونها انتزاعية ولكن ليس مناط الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية بل على منشئها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز أن يكون ذات واحدة منشأ لانتزاع أمور كثيرة مختلفة الآثار والأحكام كما يشاهَد في الكرة فإنها تكون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والأقطاب والمحاور مع كونها متمايزة في الآثار كذلك يكون ذات الواجب تعالى منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الأحكام والآثار وهي العلوم المتمايزة وحينئذ لا غبار في هذا قول المذهب ولا يكون علم الباري تعالى على هذا الطور بحصول الصورة فيتم قول المصنف ولا يتصور على صيغة المعلوم، ولعل تنقيح هذا المطلب الشريف بهذا النمط النفيس لا يوجد في مطاوي الكتب الكبار فضلا عن الصغار فانظر بعين العقل الصائب ولا تكن من المسرعين في الرد والقبول حتى يتجلى لك حقيقة الحال.

(لا ينتج) بالمعروف والمجهول أي لم يلد ولم يولد، أما الثاني فظاهر فإنه يستلزم الإمكان وأما الأول فلأن الوالد غير مستعمل في العرف واللغة في السبب فقط بل في إخراج المثل من البطن والله سبحانه وتعالى منزه عنهما.

(ولا يتغير) لا في ذاته وهو ظاهر من معنى الوجوب الذاتي ولا في صفاته فإنه قد تقرر في موضعه أن صفاته تجب لذاته تعالى ولا نطيل الكلام بذكر الدلائل الموردة في مقامه.

(تعالى عن الجنس والجهات) الجنس إما أن يراد به مصطلح أهل الميزان فقد ظهر وجه نفيه من السابق من نفي الأجزاء الحقيقية للواجب تعالى والجنس الحقيقي يكون جزء حقيقيا البتة وهو المقصود من النفي ههنا أيضا أو يراد به المجانس فنفي الشريك في مقام الحمد له تعالى

وقد سمعتُ من بعض الأساتذة قدس أسرارهم لفظ الحس مقام الجنس وهو يناسب الجهات ولكن لم يحصِّل البراعة والمراد بالجهات الجهات الستَّة المشهورة وفيه من البراعة ما لا يخفى.

جعل الكليات والجزئيات في الحاشية فيه إشارة إلى أن القول بالجعل البسيط هو الحق كما ينطق به القرآن المجيد انتهى، وجه الإشارة ظاهر حيث ترك المفعول الثاني كما ترك في قوله تعالى "جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ"، فإن الجعل البسيط يستدعي المجعول الذي هو المفعول الأول دون المجعول إليه الذي هو المفعول الثاني وإذا وقع الإيماء والتصريح من المصنف في تحقيق الجعل البسيط فوجب علينا تحقيقه وإن كان المقام غريبا.

وبيانه أن الممكنات إذا خرجت من العدم إلى عالم الكون من الجاعل فلا بد له من تأثير وأثر تابع له فالأثر بالذات إما نفس الشيئ الموجود في عالم الكون من الجاعل سواء كان بسيطا كالعقول والأفلاك وبسائط العناصر أو مركبا كمركباتها وعلى هذا لا يكون تحته إلا مجعولا فقط بسيطا أو مركبًا دون المجعول إليه أو اختلاطه مع حيثية الوجود وهذا الاختلاط الذي فرض أثر الجاعل بالذات لا يكون في مرتبة الحكاية فإنها تابعة للحاكي فإذا فرضنا عدمه أو عدم حكايته يتم الأثر بالضرورة فليس من شأن العاقل أن يقول به بل يكون في مرتبة المحكي عنه أعني مرتبة اتصاف الماهية بالوجود في نفس الأمر وهي هيأة تركيبية واقعية لا تكون تابعة لاعتبار المعتبر ولذا وقع في كلامهم أن أثر الجاعل مفاد الهيأة التركيبية لا تكون تابعة لاعتبار المعتبر ولذا وقع في كلامهم أن أثر الجاعل مفاد الهيأة التركيبية الحملية أعني مفاد كون الشيئ موجودا أو الأول الجعل البسيط القائل به اللإشراقية والثاني الجعل المؤلف القائل به المشائية فهذا تحرير محل النزاع بين الفريقين ونذكر أولا استدلال الفريقين ثم نبين ما هو الحق على ما أشار إليه المصنف ببيان شاف صاف عن الكدورات.

فنقول استدل على المذهب الأول بأنه يجب الانتهاء إلى الجعل البسيط فإن كل ما يفرض أثرا للجاعل يكون ماهية من الماهيات وفيه وهنٌ ظاهر فإنه مبني على عدم تصور الجعل البسيط والمؤلف إذ به يرتفع النزاع بين الفرقين من أول الأمر ويصير نزاعا لفظيًا ومنشأ الخلاف بينهما بالحقيقة أن الأثر بالذات إما نفس الماهية مستقلة كانت أو غير مستقلة مع قطع النظر عن خلط الوجود وهذا مذهب الإشراقيين ولا يفيد الدليل لهذا المذهب فإن الخلط وإن سموه ماهية فليس مما هُم بصدده أو يكون الأثر اختلاط الماهية بالوجود سواء كانت مستقلة كماهية الإنسان والفرس أو غير مستقلة كالمعاني الحرفية الحاصلة بكنهها في الذهن لطائفة تصوروها.

وليس مناط الخلاف بين الفرقين بالاستقلال وعدمه فإنهما تابعان للالتفات كما سنحققه إن شاء الله تعالى والأثر لا يكون تابعا له كما ذكرنا بل أن المجعول إما نفس الماهية مع قطع النظر عن الخلط بالوجود بالذات ومرتبة الخلط بالتبع أو المجعول بالذات الثاني فقط والأول بالتبع فحاصل الخلاف يرجع إلى أن الأثر بالذات للجاعل إما مرتبة الطبيعة بلا شرط شيئ أو المرتبة بشرط شيئ وهو الخلط بالوجود.

فإن قلت على هذا لا يتعلق الجعل بالذات بالجزئيات فإنها ماهية بشرط شيئ وهو خلاف ما قال المصنف وخلاف مذهب الإشراقية، قلت هذا الخلط يتصور في الكليات نظرا إلى وجود الطبائع وفي الجزئيات نظرا إلى الوجود الخاص وكلا الخلطين يسميان بشرط شيئ هو الوجود.

واستدل أيضا على المذهب الأول بأن الأثر بالذات لا بد أن يكون أمرا عينيا موجودا في الخارج والوجود أمر اعتباري وكذا اتصاف الماهية به أيضا أمر اعتباري فلم يبق إلا الماهية وفيه المطلوب وجوابه أن القدر الضروري كون المجعول أمرا عينيا وأما المجعول إليه فقد يكون أمرا اعتباريا واقعيا كما إذا جعلنا الشيئ فوقا أو تحتا فالمجعول أمر عيني والمجعول إليه وهو الفوقية والتحتية أمر اعتباري.

وقد استدل عليه بعض المدققين بأن الماهية من حيث هي إما أن لا تكون ثمرة الجعل أصلا وهو باطل بالضرورة مع أنه خلاف صرائحهم من الحكماء المشائية والإشراقية وإما أن تكون ثمرة الجعل بالتبع فتكون متأخرة عن الماهية الموجودة التي هي ثمرته بالذات ضرورة تأخر ما بالتبع عما بالذات فيكون الماهية المطلقة متأخرة عن المخلوط مع أن الأمر على خلاف ذلك وإما أن يكون الماهية ثمرته بالذات وفيه المطلوب، وجوابه باختيار الشق الثاني بأن الماهية المطلقة متقدمة على المخلوطة بالذات من حيث هي ومتأخرة في وصف الجعل ولا مضايقة في أن يكون الشيئ مقدما على الشيئ بحسب الذات ومتأخرا عنه في الوصف فافهم.

واستدل على المذهب الثاني بأن الإمكان إنما يعرض للهيأة التركيبية فإنه عبارة عن كيفية نسبة الوجود إلى الماهية فالاحتياج إلى الجاعل أيضا إنما يكون من جهة الهيأة التركيبية فهي أثر الجاعل وفيه إنا لا نسلم أن الإمكان لا يعرض إلا للهيأة التركيبية بل إنما يعرض للماهية من حيث هي هي فإنه عبارة عن نفس صلاحية الماهية للمعلولية ولو اصطلحتم على المعنى المذكور في الدليل ولا نسلم أن للإمكان علة الاحتياج بل علة الاحتياج ما ذكرنا على أن المتكلمين يقولون بأن علة الاحتياج إلى الجاعل ليس الإمكان بالمعنيين المذكورين بل علته الحدوث وفيه ما فيه، ولك أن تقول في تزييف الدليل بأنا سلمنا أن الإمكان علة للاحتياج إلى الجاعل فيجوز أن يكون الاحتياج فيما يعرضه وهو الهيأة التركيبية وفي طرفيه أعني الماهية والوجود على طريق

خاص هو أن يكون المتبوع أعني الماهية محتاجا إليه بالذات وأثرا له كذلك التابع أعني الوجود والهيأة التركيبية محتاجا ليس بالتبع وأثرا له كذلك فهذا المعنى يقرر جعل البسيط والدلائل على المذهب الثاني ضعيفة سخيفة رأينا تركها أجدرَ.

والحق ما أقول بتوفيق الله تعالى وتأييده وإن كان مستنبطا من كلامهم ويقتضي تمهيد مقدمة أو لا وهي أن الأثر للجاعل بالذات في الماهيات الحقيقية التي كلامنا فيها لا بد أن يكون تابعا لاعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ فإن الماهيات الحقيقية تخرج من حيز العدم إلى بقعة الوجود بالضرورة سواء فرضنا وجود المعتبر والاعتبار أو عدمهما، نعم إن قلنا بكون الاعتباريات أثرا للجاعل فباعتبار المنشأ الذي هو ليس باعتباري واذ تُمهِّد هذا نقول إن لنا سبيلين، الأول نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو الحق عندي وسنذكر برهانا قويا على ذلك في مقامه وهو وإن كان مخالفا لجمهور الحكماء لكني في مقام التحقيق لست من الذين تقلدوا بقلائدهم وعلى هذا التقدير ليس في عالم الكون إلا التشخصات المحضة هي الوجودات الحقيقة لأن التحقيق أن الوجود إما عين التشخص كما هو رأي الفارابي أو مساوق له كما هو رأي غيره ومعنى المساوقة ههنا أن لا يتخلف أحدهما عن الآخر تخلفا بيانيا أو ذاتيا فلو كان الوجود عارضا لها أو جزءا أو منفصلا يفوت العينية أو المساوقية كما لا يخفى على من له أدنى تأمل بل لا بد أن يكون عينا فإذا تقررت العينية فلم يتحقق الهيأة التركيبية بين الشيئ ووجوده.

اللّٰهُمَّ إلا في الذهن باعتبار انتزاع معنى الوجود المصدري وانتصابه في الذي هو إليه ومنشأ هذين الأمرين الاعتباريّين نفس تلك التشخصات في الخارج فهي ثمرات للجاعل بالذات وأما الوجود المصدري وانتسابه إلى تلك فهما ثمرتان بالتبع لكونهما اعتباريين محضا وهذا المعنى يحقق البسيط.

والثاني سبيل وجود الكلي الطبعي وهو الحق عندهم وحينئذ إما أن يكون الوجود الخاص والتشخص عينا للماهية فمع أنه باطل لأنه يرفع التمايز بين الأشخاص يثبت مطلوبنا كما ذكرنا آنفا أو جزءًا لها فمع بطلانه بهذا البيان يؤيد المطلوب أيضا فإن الجعل المؤلف لا يمكن بين الشيئ وذاتياته فإذا بطل المؤلف ثبت البسيط لعدم خلو الماهية عنهما، وأما احتمال انفصال التشخص والوجود فمع أنه باطل أيضا فإنهما من محمولات الماهية والمنفصل لا يحمل على ما انفصل عنه وأيضا يلزم الترجيح بلا مرجح في نسبة التشخص إلى زيد دون عمرو فإنه في جانب المنسوب إليه لم يكن حينئذ إلا الماهية المشتركة بينهما لا تمايز فيها أصلا فلو اعتبر

تمايز بينهما بالمنفصلات الأخر يلزم التسلسل أو الدور كما لا يخفى على من له أدنى فطانة وأما أن لا يعتبر التمايز بالمنفصلات بل بالمتصلات فيعود إلى حد الشقوق الباقية.

نقول إن الضرورة شاهدة بأن المنفصلات مستلقة في التحقق لا يكون إحداهما تابعة للأخرى تبعية تقتضي إلى الواسطة في العروض وإن عرض لها التبعية بمعنى الواسطة في الثبوت وحينئذ يتعدد الجعل بكل منها بالذات بمعنى نفي الواسط في العروض فلم يكن لجعل المؤلف سبيل ههنا فإن الأطراف حينئذ مجعولة بالذات وفي المؤلف ليس كذلك وهذا البيان الأخير يفحم للناظر وإن لم يفحم المناظرَ لكن لا يضر أصل مقصودنا فإن هذا الشق من البواطل أيضا.

وأما الانضمام فهو باطل أيضا فإن انضمام شيئ إلى شيئ سيما إذا كان المنضم أمرا شخصيا لا يقبل التكثر كالتشخص والوجود الخاص فرع تشخص المنضم إليه بالضرورة فيلزم الدور أو التسلسل فإن قلت يجوز أن يكون الانضمام كانضمام الصورة إلى المادة بأن يكون للتشخص والوجود الخاص بالنظر إلى طبيعتهما تقدم على الماهية وبالنظر إلى الخصوصية المنضمة تأخر، قلت لا يمكن تغاير المرتبتين في التشخص فإنه أمر خارجي على هذا التقدير مشخص بذاته فلو كان له تشخص وطبيعته يلزم التسلسل المستحيل بل هو أمر متميز بذاته لا يعقل له مرتبة الطبيعة فإذا لم يكن التشخص منضما لم يكن الوجود الخاص أيضا كذلك على أن في الوجود الخاص إذا كان الانضمام كانضمام الصورة إلى المادة يلزم الدور صراحة فإن الصورة بنفس طبيعتها كما تفيد الوجود الخاص للمادة تفيد وجود الطبيعة لها فطبيعة الوجود المأخوذة في الوجود الخاص للماهية إذا كانت علة للوجود المطلق للماهية يلزم الدور صراحة ولا يعقل تحقق الجعل المؤلف إلا على طريق الانضمام فإن الطبيعة المأخوذة مع الوجود تكون موجودة في الخارج قابلة لأن تكون أثرا للجعل المؤلف كما قررنا، وإذا بطل شق الانضمام أيضا بطل الجعل المؤلف فإن الوجود حينئذ يكون أمرا انتزاعيا منشأ انتزاعه ومنبعه نفس الماهية فالوجود لم يكن ثمرة وأثر الجاعل بالذات كما قررنا سابقا.

وكذا الاتصاف به فإنه أيضا أمر اعتباري منشأ انتزاعه نفس الماهية من حيث هي فإن الانتزاع لا يتوقف على لحوق حيثية أخرى كالاستناد إلى الجاعل وغيره فإنها لو كانت غيرها لكانت هي الوجود حقيقة فيجري الكلام فيه فحينئذ لم يكن قابلا للاستناد إلى الجاعل وأثرا له بالذات إلا الماهية من حيث هي أعني نفس الماهية بلا اعتبار حيثية أخرى وهذا هو الجعل البسيط فهو الحق كما ذكره المصنف فتأمل في هذا التحقيق فإنه من النفائس المختصة بهذا الكتاب.

(الإيمان به) أي بالله تعالى أو بتنزيهه، وقيل بالجعل مطلقا أو بالجعل البسيط نعم، (التصديق) في الحاشية فيه إشارة إلى أن التصديق هو المعتبر في الإيمان فيما بينه وبين الله تعالى ووجه الإشارة إطلاق التصديق على الإيمان فلو كان الإيمان مركبا من التصديق وغيره لم يطلق عليه حقيقة فإن الأجزاء الخارجية للشيئ لا تكون محمولة عليه كالبنات على البيت.

(والاعتصام به) أي بالله تعالى (حبذا التوفيق) معناه معروف(والصلاة والسلام على من بعث بالدليل الذي فيه شفاء لكل عليل) فإن القرآن المجيد دليل مرشد إلى حلاوة عسل الإيمان وبه يشفي كل واحد عن الأمراض الظاهرة والباطنة كما يظهر لمن تفكر في آيات كلامه المجيد.

(وعلى آله وأصحابه الذين هم مقدمات الدين) المقدمة ههنا إما بالمعنى اللغوي أو بالمعنى الموقوف عليه وكلا الوجهين صحيحان. (حجج الهداية واليقين) إذ يوصل بهم إلى هداية واليقين.

(أما بعد فهذه رسالة في صناعة الميزان) أي في علم المنطق (سميتها بسُلّم العلوم) هذه التسمية بالنظر إلى المقصود من الكتاب فإن المنطق وسيلة العلوم كلها.

(اللّهُمَّ اجعله بين المتون كالشمس بين النجوم) في الضياء والشهرة واختفاء غيره من المتون عند ظهوره.

(مقدمة)

وهي ما يتوقف عليه الشروع في العلم والمراد بالتوقف هو المصطلح لدخول الفاء والمذكوراتُ فيها كذلك فإن الموضوع والحد والغاية المذكورة فيها مما يتوسل به إلى الشروع في العلم ويدفع بها استحالة طلب المجهول المطلق وطلبُ العبث وعدم الامتياز بين المسائل وبالجملة أن الموقوف عليه التام للشروع بمعنى ما لا يمكن الشروع بدونه إنما هو التصديق بفائدةٍ ما والتصور بوجهٍ ما وهما قد يتحققان في ضمن الفائدة المعتدة بها المذكورة ههنا في المقدمة بحيث تفيد الامتياز التام وهي الرسم التام وبيان الموضوع وبيان الغاية المذكورة فيها وكل ما هو فرد للموقوف عليه التام بالمعنى المذكور فهو الموقوف عليه بمعنى المصحح لدخول الفاء.

كما ترى في تعدد العلل المستقلة للمعلول الشخصي مثلا كالدعائم للسقف فإن الموقوف عليه التام طبيعتها وخصوصيات تحققها مصححات لدخول الفاء يمكن حصول السقف بدون كل واحد منها على الانفراد وهذا توجيه لكون الأمور المذكورة مقدمة لعلم.

وأما كونها مقدمة للكتاب بمعنى ما يذكر قبل المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها فظاهر وتحتمل ما يحتمل الكتاب من المعاني الثلاثة الألفاظ الدالة على المعاني والمعاني المعبرة بألفاظ ومجموعهما واحتمال النقوش ساقط من البين لعدم قصد التدوين به والذكرُ والنفعُ يتحقق بالذات أو بالعرض في المعاني والألفاظ والمجموع كما لا يخفى على من له أدنى تأمل والمراد ههنا المعنى الأعم فيصح التعريف على كل واحد من الشقوق.

(العلم التصور) فيه إشارة إلى الترادف كما في الحاشية أو إلى أن المنقسم إلى التصور والتصديق هو العلم الحصولي بناء على تعريف التصور بالحصول وأيضا إشارة بعيدة إلى تخصيص المقسم بالحادث فإن الحاصل قد يستعمل في عرفهم مرادف الكائن بمعنى الموجود بعد العدم

(هو الحاضر عند المدرك) هذا التعريف يشمل لجميع أنحاء العلوم من الحضوري والحصولي وعلم الواجب والممكن وعلم الشيئ بالكنه وغيره ولا بد من التخصيص بالحصولي والحادث نظرا إلى تقسيمه إلى البديهي والنظري وإلا يفوت الحصر الظاهر من التقسيم.

وما قيل من أن العلم الحصولي الحادث منقسم ومنحصر فيهما فيثبت حكم الانحصار في مطلق العلم ففيه على ما أقول أن وجود قسم من أقسام مطلق العلم أعني الحضوري والقديم ينافي الانحصار المقصود من التقسيم الضابط، والسرُّ فيه أن مطلق الطبيعة محل للمتنافيين ولكن لا تنافي في تلك المرتبة لوجود الجهات المتكثرة فمطلق العلم منحصر في البديهي والنظري بالنظر إلى العلم الحصولي الحادث وغير منحصر بالنظر إلى الحضوري والقديم والمقصود من الحصر أن لا يوجد قسم آخر من المقسم أصلا.

ثم قال ذلك القائل في موضع آخر أن المقسم هو الطبيعة المطلقة دون مطلق الطبيعة فمع أنه مناف لقوله في هذا المقام يرد أن المقسم بالحقيقة هي الطبيعة من حيث هي هي ويعبر عنها بمطلق الشيئ لا الشيئ المطلق أعني الطبيعة من حيث العموم إذ التقسيم عبارة عن ضمّ قيود متخالفة إلى أمر واحد لتحصيل أقسام متباينة والأمر الواحد هو المقسم وهو لا يكون حينئذ أعني وقت الانضمام طبيعة عامة فإن الانضمام والتقييد ينافي العموم بل الانضمام إلى الطبيعة من حيث هي هي الباقية مع الانضمام وهذا ظاهر لمن له حدس صائب ألا ترى أنا إذا قسمنا الحيوان إلى الإنسان والفرس فإنما نقسم ما نفهم من لفظه ولا نعتبر معه أمرا آخر ولا نفهم منه إلا الطبيعة من حيث هي هي فتأمل فإنه عين التحقيق يقنع عليه المناظر دون المجادل.

(والحق أنه من أجلى البيدهيات كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته عسير جدا) اختلفوا في العلم فقيل إنه بديهي، وقيل نظري ممكن الكسب أو متعسره.

أقول هذا النزاع في غير موضعه فإن العلم إما أن يراد به المعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن أو نفس مفهوم ما ذكره المصنف من الحاضر عند المدرك بأي معنى أخذته بديهي أولي يعلمه البله والصبيان لا يناسب أن يكون محلا لاختلافهم بالبداهة والنظرية وإما أن يكون مرادهم مصداق هذين المفهومين فهو غير متعين بعد ففي الواجب نفس حقيقته كيف يذهب أحد إلى أنه بديهي وفي الممكن في الحضوري نفس ذاته كيف يحكم ببداهته وفي الحصولي الصورة الحاصلة قد تكون بديهيا وقد تكون نظريا كيف يحكم عليها بالبداهة مطلقا أو بالنظرية كذلك ثم في الممكن قد قيل في العلم بغير ذاته وصفاته أنه من مقولة الانفعال أعني قبول النفس للصورة إذ هو منشأ الانكشاف عند البعض وقيل إنه من مقولة الإضافة أعني نسبة التعلق بين العالم والمعلوم فما دام لم يتعين مورد النزاع لا يليق النزاع بشأن العقلاء.

ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة إلا في المفهومين المذكورين وهما من البديهيات الأولية كما عرفت فهذا النزاع باطل من أول الأمر، ويمكن أن يجعل النزاع لفظيا فمن قال ببداهته ذهب إلى المصدري ومفهوم الحاضر عند المدرك ومن قال بنظريته ذهب إلى المصداق ولا يخفى أنه بعيد من شأن المحصلين هذا كلام على المنازعين وأما على المصنف رحمه الله فهو أنه لا يفهم ماذا أراد بمرجع الضمير في قوله أنه من أجلى البديهيات أما نفس مفهوم العلم بالمعنى المصدري أو نفس مفهوم الحاضر عند المدرك فكلامه حق لكن قوله نعم تنقيح حقيقته عسير لا يلايم فإن المعاني الانتزاعية حقيقتها ما يحصل في الذهن دون غيره كما تقرر عندهم وإن أراد مصداقه فلم يتعين بعد كما ذكرنا.

فإن قلت قد تعين مصداق الحاضر عند المدرك عند المصنف على ما سيأتي من أن العلم حقيقته هو الحالة الإدراكية، قلت إن الحكم على شيئ لم يثبت بعد ما يليق بشأن العاقل على أن جعله من أجلى البديهيات مع وقوع الاختلاف الكثير في ذلك بعيدٌ مع أن رجوع الضمير إلى بعض أفراد الكلي الذي قصد عمومه بعيد من العبارة.

والحق أن معنى كلام المصنف أنه أي العلم بالمعنى المصدري من أجلى البديهيات من حيث المفهوم كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته أي مصداقه ومنشأ انتزاعه عسير فإن الحقيقة قد تطلق على المصداق والأفراد أيضا ولا شبهة في تعسره أما في الواجب قد عرفت أن مصداق هذا المفهوم نفس ذات الواجب وقيل ذوات الممكنات وقيل الصورة القائمة بالباري تعالى على ما مرّ من التفصيل فقد عرفتَ حال تعسره وأما في الممكن فقيل الصورة الحاصلة، وقيل قبول

النفس لتلك الصورة، وقيل التعلق بين العالم والمعلوم وعلى تقدير الصورة الحاصلة إما أن يكون حصول نفس المعلوم أو مثالِه ولم يتنقح بعد.

قال المصنف في الحاشية المتعلقة على قوله في المتن كالنور والسرور الأول من الحسيات والثاني من الوجدانيات الظاهر التنظير ويمكن أن يجعل إشارة إلى ما هو المشهور في هذا المقام وهو أن يقال المعنى كالعلم بالنور والسرور وهذا علم خاص بديهي وبداهة الخاص يستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا وكون الخاص مدركا بالكنه، ولي من عند نفسي طريق ذوقي لدفع هذين المنعين ولكن خوف المجادلين لا يرخص إلى ذكره انتهى.

أقول على ما قررنا من بيان مراد المصنف يكون الطريق الذوقي له واضحا عند المصنف فإن علم النور والسرور حصتان خاصتان للعلم بالمعنى المصدري المطلق ولا شك أن بداهة الحصة الخاصة من المعنى المصدري الانتزاعي تستلزم بداهة مطلقة بكنهه فإن الحصة أمر انتزاعي حاصل في الذهن بكنهها فإن كنه الانتزاعي ما هو حاصل في الذهن والمطلق جزء خارجي أي تفصيلي فيكون حاصلا بكنهه أيضا وحينئذ يندفع المنعان المشهوران بلا كلفة وحينئذ لا يرد عليه ما أورد بأن الكلام في مفهوم المقيد البديهي أعني العلم بالنور مثلا لا يجدي نفعا إذ لا يورث بداهة حقيقة العلم بالكنه إذ يكفيه تصوره بوجه إجمالي وذلك لأن كلام المصنف لم يكن في العلم بالكنه المصطلح بمعنى أن تكون ذاتيات الشيئ مرآة له بل في العلم بكنهه أعني حصول نفس الشيئ وهو حاصل في المعنى المصدري للعلم المطلق إذا تصورنا الحصة الخاصة منه فإن المطلق المذكور يكون جزءًا تفصيليا منه فلا يمكن تصور كنه المقيد بدون تصور كنه مطلقه فظهر حينئذ تحقيق قول المصنف في المتن والحاشية على خلاف ما زعموه في الشروح فافهم ذلك.

(فإن كان اعتقادا لنسبة خبرية فتصديق وحكم) الاعتقاد إن لم يبلغ إلى حد الجزم بمعنى انتفاء احتمال الجانب المخالف يسمي ظنا فهو قسم منه وإن بلغ إلى ذلك الحد فإما أن لا يطابق الواقع يسمى جهلا مركبا أو يطابق الواقع فإما أن يزول بأمر فيسمى تقليدا أو لا يزول فيسمى يقينا.

ثم قد يذهب إلى بعض الأوهام أن الإذعان ليس بإدراك بمعنى أنه ليس منشأ للانكشاف بل هو من عوارض الإدراك كحصول السرور والغموم للنفس فهو من كيفيات نفسانية أخرى سوى الإدراك.

وهذا الكلام وإن صدر عن القوم الذين ينعقد عليهم الأنامل بالاعتقاد لكنه غلطٌ فاحش فإن الإدراك عبارة عن منشإ الانكشاف والامتياز للذهن وفي الاعتقاد كشفٌ تامٌ للمحكي عنه الواقعي عند المعتقد كما يظهر لمن له بصيرة بالرجوع إلى الوجدان كيف وكمالات الإنسان هي التصديقات الإلهية وإنما كماليتها بالنظر إلى الكشف التام.

نعم هذا الكشف نوع مباين للكشف التصوري فإن كان مرادهم الاصطلاحَ فقط على أن العلوم التصديقية ليست بعلم بمعنى العلم التصوري فلا ينفع البتة وإن كان مرادهم إنها ليست من جنس العلوم بمعنى منشأ الانكشاف مطلقا فهو باطل ضرورةَ أنه بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور به يتجلى الأمر الواقعي يقال له بالفارسية بدانش وله اسم في كل لغة فكيف يخرج من جنس الإدراك.

بل التحقيق أن أقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من أضعف مدارج العلوم ثم العلم الحضوري الّذي جعله بعضهم العلم حقيقة فإن فيه ليس قوة الكشف ألا ترى أن النفس مع كمال شعورها عندها لا تعلمها كما تعلم الأشياء الأخر فلا تعلم أنها بسيطة أو مركبة جوهر أو عرض فلو كان لها كشف فتعلم نفسها كما تعلم غيرها بالجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب فهذا أضعف مدارج العلوم كما أن اليقين أقواها فمخالفتهم لجماهير الحكماء بغير دليل وبداهة يمجها العقل السليم والفهم المستقيم.

إلا أن يقال مرادهم من الإدراك حصول الصورة بمعنى الصورة الجامعة ولا شك أن الإذعان ليس بصورة حاصلة للشيئ وإن كان منشأ للانكشاف فإن الصورة عبارة عن الشيئ الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف المشخصات وتجردها عن المادة تجريدا تاما أو ناقصا والإذعان من الكيفيات النفسانية الناشية فيها ثم هذا لا يضر المصنف فإنه قال هو الحاضر عند المدرك وما أخذ لفظ الصورة في التعريف.

(وإلا فتصور ساذج) هذا يشمل ما لم يكن فيه نسبة تامة خبرية سواء لم يكن فيه نسبة أصلا لو كانت ولم تكن خبرية وما يكون فيه تلك ولم يكن فيه الإذعان كما في الصورة التخييل والشك والوهم.

(وهما نوعان متباينان من الإدراك ضرورة) هذا الكلام يفيد فائدتين الأولى أن التصديق كيفية إدراكية والثانية أن التصور والتصديق نوعان متباينان والمصنف أحال كليهما إلى الضرورة وبيان الأولى قد مر منا آنفا، وقد يستدل على الثاني في المشهور بأن لكل واحد من ماهية التصور

والتصديق لوازم خاصة منافية للوازمَ أخرى وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات وإلا يلزم اجتماع المتنافيين.

وفيه منع مشهور أيضا بأن اللوازم يجوز أن تكون لوازم الصنف فالملزومات يجوز أن تكون متباينة صنفا، أقول من الضروريات أن التصديق بماهية أيًا ما كانت ماهية يستلزم أن يتعلق بمتعلق يلزم أن يكون النسبة الخبرية معتبرة فيه والتصور من حيث ماهية لا يستلزم ذلك فلا شبهة حيئذ في تنافي اللوازم وكذا في كونها لوازم الماهية فثبتت المطلوب بلا كلفة ودرك الماهية الخارجية بكنهها يجوز أن يكون من المستحيلات وإنما سبيل إثبات تباينها يدرك تنافي لوازمها بالضرورة أو بالبرهان وهذا الطريق موجود ههنا أيضا بالضرورة لا يقال هذا يؤول إلى دعوى الضرورة فليكتف به أولا لأنا نقول هذا دعوى الضرورة في المقدمات فلا يستلزم ضرورة المطلوب.

(نعم لا حجر في التصور فيتعلق بكل شيئ) حتى بنفسه ونقيضه وكنه الواجب فإن المراد بالتصور مطلقه الشامل للأنحاء الأربعة بالتصور بالوجه والكنه وبوجهه وبكنهه وأما التصور المقيد بعدم الحكم وعدم اعتباره فهو أيضا قد يعرض لنفسه ولنقيضه كما لا يخفى على المتأمل.

(وههنا) أي في مقام إثبات التباين النوعي بين التصور والتصديق وتعلق التصور بكل شيئ بانضمام بعض المقدمات إليه (شكٌ مشهورٌ وهو أن العلم والمعلوم متحدان بالذات فإذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم إنهما متخالفان حقيقة) في الحاشية اعلم أن مدار هذه الشبهة على ثلاث مقدمات تلقّاها المحققون بالقبول الأولى أن العلم والمعلوم متحدان بالذات، والثانية أن التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان، والثالثة أن التصور يتعلق بكل شيئ.

أقول وبالله التوفيق ليس الأمر كما زعم المصنف فإن اتحاد العلم والمعلوم بالذات لا يفهم ماذا أراد به إما أن يراد به ما قصد تصور فهذا باطل كما ترى في علم الشيئ بالوجه وإما أن يراد بالمعلوم الشيئ من حيث هو وبالعلم مرتبة قيامه فهذه المقدمة تتأتى على القول بحصول الأشباح أيضا فلا بد لههنا من مقدمة رابعة أعني القول بحصول الأشياء بأنفسها في الذهن ولم يكف المقدمات الثلاث المذكورة في الحاشية فإنا إذا تصورنا التصديق أو المصدق به لا يلزم على تقدير حصول الأشياء بأشباحها محال أصلا فإن شبح التصديق والمصدق به مغاير لهما بالذات وإن اتحد مع معلومه الذات أعني نفس الشبح مع قطع النظر عن القيام.

ثم قال في الحاشية ثم اعلم أنه قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق وحينئذ فالجواب أن التعلق بكل شيئ لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز أن يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق

وكنهه ويجوز التعلق باعتبار وجهه ورسمه ألا ترى أن حقيقة الواجب تعالى ممتنع تصورها بالكنه وإنما يجوز بالوجه، وأن معنى الحروف يمتنع تصورها وحدها وإنما يجوز بعد ضم ضميمة إليها فتدبَّرْ.

أقول بتوفيق الله وتوقيفه أن القضية الشرطية لو تصور التصديق يلزم اتحاد المتباينين بالآخر باطلة بالضرورة لا لأن صدق الشرطية يستلزم إمكان المقدم بل لعدم العلاقة كما يحكم العقل بالضرورة بكذب قولنا لو تصور السواد بكنهه يلزم أن يكون عين البياض وهذه الشرطية الكاذبة لازمة للقول بالتباين مع انضمام بعض المتقدمات الحقة إليه فذلك القول باطل فإن استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم فتفكر فإنه دقيق.

ثم تعيين القول في الشبهة بالتصديق بمعنى المصدق كما وقع في الحاشية إن كان بالنظر إلى محصل الحل الآتي لا يجري في التصديق بمعنى الإذعان فذلك باطل قطعا كما سيأتي وإن كان بالنظر إلى أن بعض ألفاظ الحل آب عنه فكان الأنسب على المصنف أن لا يذكره أو يأوّله ويبين الجواب عن التقريرين لئلا يكون موجبا للوهم بالاختصاص وهو غير مختص وللأغدار البارئة مجال وسيع.

(وحله على ما تفردت به إن العلم في مسألة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فإنها من حيث الحصول في الذهن معلوم) الوجود والحصول والكون والثبوت ألفاظ مترادفة عندهم والوجود الذهنيّ عند بعض الحقيقين عبارة عن الشيئ من حيث هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن فكذا الحصول الذهني وهي مرتبة المعلوم فلا يرد أن المعلوم الشيئ من حيث هو والحصول في الذهن أمر زائد عليه فلا يكون معتبرا في المعلوم والحق أن الوجود الذهني ليس هو الطبيعة من حيث هي هي فإنهم استدلوا على زيارة الوجود مطلقا على الماهية من حيث هي بل الموجود الذهني ما لا يعتبر فيه جهة القيام بالذهن ويعتبر معه الوجود مع قطع النظر عن تلك الجهة ففي العبارة مسامحة بأن يراد بمرتبة الحصول في الذهن مرتبة الشيئ من حيث هو فإنها مع قرب إليها بالنظر إلى قيامه بالذهن.

(ومن حيث القيام به علم) وهذا أمر مرتبة التشخص لذا قيل المعلوم كلي والعلم جزئي ومرتبة الوجود الذهني الذي قال به بعض المحققين كأنها برزخ بين مرتبة العلم والمعلوم فالشيئ في الذهن إذا تخصص فيه بوجود لا يترتب عليه الآثار وَقُطِعَ النظر عن القيام بالذهن فنزل من مرتبة المعلوم الذي هو الشيئ من حيث هو إلى مرتبة الوجود الذهني ثم إذا لوحظ إلى القيام بالذهن صار شخصا ذهنيا وعلما موجودا خارجيا لترتب الآثار عليه كالانكشاف.

(ثم بعد التفتيش يعلم أن تلك الصورة إنما صارت علما لأن الحالة الإدراكية) التي هي العلم حقيقة ويعبر عنه بالفارسية بدانش (قد خالطت بوجودها الانطباعي) أي الانضمامي مع الذهن فإنها إنما تحدث فيه دون الصورة وإلا صارت عالمة فهذه الحالة بوجودها القائم بالذهن خالطت مع الصورة (خلطا رابطا اتحاديا) أراد بالخلط الرابطي الاتحادي حمل العرضيات على المعروضات وليس الاتحاد ههنا في الوجود كما زعم بل الاتحاد الحلولي كما في العرضي بالنسبة إلى المعروض لا بل كما في عرضيه قائمين بمعروض واحد كالضاحك والمتعجب، وحاصل الكلام أن من الوجدانيات إن بعد حصول الصورة في الذهن يحصل لنا حالة في الذهن يعبر عنها بالفارسية بدانيش وفي العربية بحالة الشعور والفهم وكذا في كل لغة اسم يخصها كما أن السراج إذا أدخلت في دور مظلمة تنور بها الدور فالسراج كالصورة الضياء القائم بتلك الدور بمنزلة الحالة الإدراكية والفرق بين الصورتين أن الضياء قائم بالسراج والدور كليهما والحالة المذكورة إنما قامت بالذهن فقط والصورة واسطة في الثبوت لها على نحو ما يكون الاتصاف بذي الواسطة فقط.

وقد حققت في مقامه أن مناط الحمل مطلقا سيما في العرضيات على الحلول فقط دون الاتحاد بالذات والوجود فإن المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض والمعروض جوهر والعارض كيف فكيف الاتحاد نعم يتصور الحلول بينهما هو الذي سموه بالاتحاد على التحقيق وإن كان ظاهر عباراتهم مشعرا باتحاد الوجود فإذا وجد علاقة الحلول بين الشيئين بأن يكون أحدهما حالًا في الآخر أو يكون كلاهما حالين في أمر ثالث تحقق الحمل والوجود ههنا هو الشق الأخير فإن الصورة والحالة كلتاهما قائمتان بالذهن.

وحينئذ لا يرد عليه ما أورد على بطلانها بأن تلك الحالة إن كانت منضمة فإما أن تقوم بالصورة فتكون عالمة حقيقة لأن مناط حمل المشتق قيام المبدأ وإما أن تكون قائمة بالذهن فلا تكون محمولة على الصورة ولا تكون عرضا لها فإنا نختار الشق الثاني ونقول حملها على الصورة كحمل الضاحك على المتعجب وأيضا يرد ما أورد كلامنا في الشبهة على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وعلى تقدير كون العلم حقيقة هي الحالة المذكورة يلزم تغايرهما بالذات فإن الاتحاد إنما قصد في العلم بمعنى الصورة دون الحالة.

وبالجملة هذا التحقيق عندي حقيق بأن يتلقى بالقبول وبعد تنقيحه بهذا النمط الأنيق أرجو من اللبيب دفع الأوهام الموردة ههنا ولم نشتغل بذكرها ودفعها لئلا يخرج الكلام من النمط الذي بسطته للغائصين في لجج الأفكار المعرضين عن اللغو

(كالحالة الذوقية) هي إدراك المذوقات (بالمذوقات فصارت صورة ذوقية) وحاصله التمثيل في النظر الجلي بمثال واضح يستعان به على غيره فإن عند أكل المذوقات كالخل والعسل مثلا يحصل صورتها في الذهن ويختلط بها حالة إدراكية خاصة في الذهن بالضرورة وهي الحالة الذوقية (وكذا السمعية بالمسموعات وهكذا.....) اللمسية بالملموسات فينتقل الذهن من هذه الأمثلة الجزئية الضرورية إلى صور الكليات وصور الجزئيات المغايرة لما ذكرنا فإن الحال فيها أيضا كذلك فيحصل بعد حصول صورها في الذهن حالة انكشافية مغايرة لها مختلطة بها اختلاطا يصح به الحمل كما ذكرنا.

وفي النظر الدقيق لعله إشارة إلى جواب إشكال دقيق وهو أن صور الجزئيات المادية في الحواس كما هو المقرر عندهم والحالة الإدراكية قائمة بالنفس كما هو المثبت عندهم أيضا فكيف الاختلاط لهما ولم يتحصل ما قلنا بإن الحالة والصورة قائمتان بالذهن قيام عرضيين بمحل واحد وهو المصحح للحمل وجوابه إنا لا نسلم أن صور الجزئيات إنما تحصل في الحواس بل تحصل في النفس كما صورنا فيما مر من حصول التحقيق دون المقرر عندهم وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون تلك الحالة أيضا في الحواس كما قيل أن مدرك الجزئيات هو الحواس والحق إن الإدراك التصوري والتصديقي للنفس واختلاط الحالة الإدراكية بالصورة كاختلاط الإذعان بالقضية الشخصية فإن الإذعان للنفس بالضرورة والقضية الشخصية ليست بموجودة فيها لامتناع جزئها فيها أو كاختلاط الالتفات بالجزئيات المادية.

وتحقيقنا الذي ذكرنا إنما هو في صور الكليات ولم يصرح المصنف بالحمل بالمواطاة بين الحالة والصورة وقوله إنما صارت علما معناه إنما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الإدراكية فإن لفظ العلم يدل على معان كثيرة وإنما يرد الإشكال على من قال بالحمل بالمواطاة الحقيقي فإن المجازي لا ننكره أيضا.

ووجه الإشارة انفراد الصورة الذوقية وغيرها على سبيل التمثيل من القاعدة الكلية المذكورة سابقا وهي شاملة لها أيضا.

(فتلك الحالة تنقسم إلى التصور والتصديق حقيقة) وهما نوعان متباينان منها كذلك وأما انقسام الصورة فإنما يكون إلى التصور والتصديق بالعرض وهما المبحوثان في الفن دون الأولين (فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظة العارضتين بالعرض لذات واحدة المتباينتين بحسب حقيقتهما فتفكر) فالذات الواحدة المعروضة لهما ذات القضية والتصور والتصديق العارضان لها على سبيل التعاقب كما يناسبه التنظير بالشك والإذعان أو على سبيل الاجتماع كتصورات الأجزاء الثلاثة والإذعان.

وحاصل الجواب أن التنافي إنما يلزم لو كان الاتحاد والتباين بالنظر إلى أمر واحد وليس كذلك فإن التصور المتحد مع التصديق سواء أخذته بمعنى المصدق به أو الإذعان هو التصور بمعنى الصورة العلمية والتصور المتباين للتصديق هو التصور الحقيقي بمعنى الحالة الإدراكية وبالجملة إن الحالة التصورية إذا تعلقت بالقضية فلا تتحد معها وكذا لا يتحد القضية مع الحالة الإدراكية التصديقية فلا يلزم اتحاد المتباينين أصلا وإذا تعلقت بنفس التصديق فحينئذ تكون عارضة له واتحاد العارض مع المعروض بالذات محال فلا يلزم الخلف نعم أن التصور بمعنى الصورة العلمية يتحد مع القضية وحقيقته التصديق بالذات وليس فيه استحالة فهذا الجواب جار في التصديق بمعنى الإذعان أيضا بلا كلفة.

(وليس الكل من كل منهما بديهيا وإلا فأنت مستغن عن النظر) والتالي باطل فإنا نحتاج في كثير من العلوم إلى النظر (ولا نظريا) صرح بالصفة الكاشفة له بقوله (متوقفا على النظر) وهذا تعريف له في المشهور.

قال في الحاشية الحق أن البداهة والنظرية من صفات العلم فلا يرد أنه رب شيئ يكون نظريا عند شخص وبديهيا عند آخر ومن ثم جوزوا لصاحب القوة القدسية أن النظريات بأسرها قصير بديهية عنده فلا معنى للتوقف ووجه الدفع أن علم كل واحد مغاير بالشخص فيجوز أن يتوقف أحدهما دون الآخر، وقد يجاب بالتصرف في معنى التوقف انتهى.

أقول بتوفيق الله تعالى وتوفيقه أن تحقيق المقام أن وجود الطبائع النوعية يتقدم على وجودات الأشخاص سواء كانت في الخارج أو في الذهن فقد يكون التقدم طبعيا كما قالوا في وجود الطبيعة للصورة الجسمية فإنها علة لوجود الهيولي ووجود الهيولي علة لوجود الشخص لتلك الصورة وعلة العلة علة فيكون وجود طبيعة الجسمية علة لوجود الشخصية وقد يكون مستتبعا محضا كما في وجود الإنسان المطلق وشخصه.

وبالجملة يكون الأول أسبق من الثاني وتوقف الأول على علته وترتبه عليها أسبق على توقف الثاني على علته وترتبه عليها ولا شك أن التوقف والترتب نسبة وتغاير النسبة بتغاير المنتسبين فتوقُّف وجود الطبيعة على علته أمر مغاير لذاته لتوقف وجود الشخصية عليها.

وإذا تمهد هذا فنقول إن المكتسب إنما يكون الطبائع الكلية فإن الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما سيأتي تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهني للمكتسب فالطبائع الكلية التي هي مرتبة المعلوم من المكتسب إذا قيست إلى علتها تكون أسبق بالتوقف والترتب بالنظر إلى علتها هي الكاسب والطبائع الجزئية القائمة بالذهن التي هي مرتبة العلوم تكون

مسبوقة بهما بالنظر إليها ولا يكون الأول واسطة في العروض الثاني فإن الوصف لا يتعدد فيها وههنا تعدد وصف التوقف والترتب كما بينا بل إنما يتصور الواسطة في الثبوت.

فحينئذ ما قال المصنف أن البداهة والنظرية من صفات العلم باطل فإن الظاهر منه الحصر فإن كونهما صفتين للعلم لا يتكرر فالحق إنهما صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض وللمعلوم فقط بمعنى نفي الواسطة مطلقا فإن التوقف له عليها بالنظر إلى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبته وجود الطبيعة التي هي مرتبة وجود المعلوم بعدية بالذات فيتحقق الواسطة في الثبوت.

(وإلا لدار فيلزم تقدم الشيئ على نفسه بمرتبتين بل مراتب غير متناهية فإن الدور مستلزم للتسلسل) توضيح بيان الاستلزام يكون بثلاث مقدمات مسلمة بديهية الأولى إن ذات الشيئ نفسه والثانية إن الموقوف والموقوف عليه يجب أن يكونا متغايرين والثالثة إن الحكم الثابت للشيئ ثابت لذاته.

وبعد تمهيدها نقول أن "أ" إذا كان موقوفا على "ب" و"ب" على "أ" فيلزم أن يكون "أ" موقوفا على ذاته والموقوف والموقوف عليه متغايران فيكون "أ" وذاته متغايرين فيحصل حينئذ أمران في نفس الأمر ثم أن "أ" وذاته متحدان بحكم المقدمة الأولى فكما توقف "أ" على ذاته يتوقف ذاته على ذاتها بحكم المقدمة الثالثة فيلزم توقف ذات "أ" على ذاتها والموقوف والموقوف عليه متغايران فيكون ذات"أ"وذات ذات "أ" متغايرين فيحصل ثلاثة أمور موجودة مرتبة وهكذا فيلزم أمور موجودة غير متناهية مرتبة وهو التسلسل وحينئذ يلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية باستعانة تلك المقدمات بالضرورة.

وأورد عليه بأن الموقوف والموقوف عليه وإن كانا متغايرين في نفس الأمر ولكن لا يلزم على تقدير الدور وأجيب بالدور إذا وقع في نفس الأمر فيكون مجامعا لجميع المقدمات الواقعية فيلزم باستعانتها المطلوب.

وفيه أن الأمر المفروض في نفس الأمر لا يلزم أن يكون مجامعا لما فيها مع قطع النظر عن الفرض ألا ترى إنا إذا فرضنا زيدا ناهقا في نفس الأمر فلا يجامع القضية الحقة التي هي قولنا "لا شيئ من الإنسان بناهق".

أقول بتوفيق الله تعالى وتوقيفه أن كلام المصنف ههنا صاف عن الكدورات فإن مقصوده أن الاكتساب في نفس الأمر بلا فرض الفارض وتقدير المقدر إذا كان على طريق الدور فباستعانة تلك المقدمات الحقة يلزم الاستلزام في نفس الأمر فحاصل كلامه أنه ليس الكل في

نفس الأمر بلا فرض الفارض نظريا وإلا يلزم الدور فيها فيلزم التسلسل فيها مع قطع النظر عن الفرض فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية في نفس الأمر وهو باطل قطعا.

(أو التسلسل وهو) أي التسلسل (باطل لأن عدد التضعيف) أي تضعيف العدد إذا ضعفناه (أزيد من عدد الأصل) الذي ضعفناه وكل عددين أحدهما أزيد من الآخر فزيادة الزائد بعد انصرام (جميع آحاد المزيد عليه) فالعدد الذي حصل بعد التضعيف لا يتصور زيادته علا المضعف إلا بعد انصرام جميع آحاده واستدل عليه بقوله (فإن المبدأ لا يتصور عليها الزيادة) لأنها إما أن تكون في جانب قبله أو بعده على الأول لم يكن المبدأ مبدأ وعلى الثاني يلزم كون العدد وسطا بين الواحد والإثنين ويعود إلى الشق الأخير وهو قوله (والأوساط كلها منتظمة متوالية) فلا يتصور الزيادة فيها لاختلال النظم (فحينئذ لو كان المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة في جانب عدم التناهي وهو باطل وتناهي العدد يستلزم تناهيَ المعدود فتدبر).

هذا برهان التضعيف وتصويره موقوف على عدة مقدمات الأولى إن كل عدد قابل للتضعيف فإن كل مرتبة منه انتزاعي وكل ما يصح انتزاعه يقبل التضعيف بالضرورة وإلا بطل اللاتقفية وقد ثبت في مقامه عدد التضعيف زائد على المضعَّف والثانية إن العدد الزائد لا يتصور زيادته على المزيد عليه إلا بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه وبيانه مر آنفا في المتن والشرح، والثالثة إن كل ما هو خارج من القوة إلى الفعل معروض للعدد بالضرورة سواء كان متناهيا أو غير متناه مرتبا أو غير مرتب.

وإذا تمهد هذا فنقول يلزم بالنظر إلى المقدمتين الأوليين إن كل عدد غير متناهٍ قابل للتضعيف وعدد التضعيف زائد ولا يتصور الزيادة إلا بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه والانصرام يقتضي التناهيَ وإذا ثبت تناهي جميع الأعداد يلزم تناهي جميع المعدودات بحكم المقدمة الثالثة فإن الزيادة والنقصان والتناهي واللّاتناهي من خواص الكم بالذات والمتكمم بالعرض.

وبهذا التقرير يندفع ما في الحاشية في ذيل قوله فتدبر إشارة إلى منع وهو أن يقال لم لا يجوز أن يكون التضاعف خاصة المتناهي دون غيره انتهى، وذلك لما قلنا في المقدمة الأولى وبهذا التقرير يتنقح ما في الحاشية الأخرى وهو أنه لا شك أن الأمور الغير المتناهية سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة مجتمعة في الوجود أو متعاقبةً تكون معروضة للعدد بالضرورة لكون مراد المصنف من الأمور المتعاقبة الأمور المتعاقبة الماضية فإنها خارجة من القوة إلى الفعل دون المستقبلة الغير المتناهية المتعاقبة على طريق المتكلمين القائلين بأبدية العالم، نعم يجري فيها على طريق الحكماء القائلين بالمعية الدهرية في عالم الدهر فإنها خارجة من القوة إلى الفعل على سبيل التمايز فإن القدر الضروري إن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل على سبيل التمايز لا بد أن

يكون معروضا للعدد سواء كان التميز فيه بحسب الماهية أو الوجود الخارجي أو الوجود الذهني أو الالتفات فقط كما في الممتنعات فإن شريك الباري والخلأ بعد التصور والالتفات يكونان معروضين للإثنينية وكذا الأجزاء الانتزاعية للمتصل الواحد المتناهي أو غير المتناهي إنما تكون معروضة للعدد بعد الانتزاع والالتفات نعم قبل الانتزاع مصححة لمعروضية العدد.

والسر فيه أن أجزاء العدد أعني الوحدات أجزاء تفصيلية يقتضي عروضها لتفصيل المعروض بالفعل بأيّ نحو كان ولا تفصيل في الأجزاء التحليلية قبل القسمة فلا يجري البرهان المذكور في إبطال الأجزاء التحليلية الغير المتناهية وفي هذا الحكم الأجزاء المتناقصة الغير المتناهية كما في الخط المتناهي مثلا أو المتساوية الانتزاعية كما في الخط الغير المتناهي المتصل سواسية لا يبطلها هذا البرهان.

نعم لإبطال الثاني براهينُ أخرى قوية لا من جهة كونها معروضة للعدد في نفس الأمر بل من جهة أن منشأها له عادٍ مفنٍ بمراتبَ غير متناهية وهو باطل بالتطبيق وغيره.

والحق في الجواب منع المقدمة الثالثة فإن الأمور الغير المتناهية وإن كانت خارجة من القوة إلى الفعل لكن لا نسلم كونها معروضة للعدد أي لا يصح منها انتزاع عدد غير متناه مشتمل على الوحدات لغير المتناهية الانتزاعية المفصلة ولاستدلال على كونها معروضة للعدد لم يوجد ودعوى الضرورة غير مقبولة، بل الحق أن الاتقفيات سواء كان عددًا أو معدودًا لا تبلغ إلى حد اللّاتناهي وإلا صارت تقفية لامتناع الزيادة عليها بعد خروجها في عالم الفعل إلى اللاتناهي فتفكر فإنه دقيق.

ومن العجائب ما نقل عن بعض الكملة إن الحق أن الأمور الغير المتناهية لا تتصف بالزيادة والنقصان بالقياس إلى نظائرها لأنهما من عوارض الكم من حيث التناهي وبعد تعين المحدود، نعم يمكن الحكم عليها بالتساوي مطلقا من حيث عدم انقطاع التطابق بين آحادها وبداهة قولهم الكل أعظم من الجزء في المتناهي مسلَّم لا في الغير المتناهي فلا يتم أكثر البراهين كالتطبيق والتضعيف وغيرهما.

ووجه العجب ظاهر لمن له أدنى حدس ومزاولة في الفن فإن قولنا الكل أعظم من الجزء بديهي مطلقا سواء كانا في المتناهي أو غير المتناهي إذ الكل عبارة عن الجزء والشيئ الآخر ففي الكل مرتبة لا يكون بحذائها مرتبة في الجزء وهذا معنى الزيادة وبه يتم التطبيق والتضايف والتضعيف المذكور ههنا أيضا، نعم لإبطال الثالث وجه آخر ذكرنا آنفا وإذن وجب علينا ذكر التطبيق والتضايف على وجه أخصر لينكشف الغطاء عن وجوههما.

الأول أن يفرض الأمور الغير المتناهية الموجودة بالفعل المرتبة ترتيبا طبعيا أو وضعيا أو غير ذلك بحيث يتعين الأول والثاني والثالث وهكذا فلنسلم المبدأ من تلك السلسلة أو الجانب الآخر "ب" ثم نفرز منها "ج"ف"ج""بَ" جزء من "اَبَ"و"اَبَ" كله ضرورة دخول "اَجَ"و"جَ بَ" فيه فإذا أطبقنا على ج بمعنى إيقاع المرتبة بإزاء المرتبة لا بالحركة ولا بإيقاع المحاذاة بل بأن يحكم العقل حكما صحيحا واقعيا بأن في السلسلة الأولى أعني سلسلة الكل مبدأ أعني كما في سلسلة الجزء مبدأ أعني ج وأن في السلسلة الأولى ثان كذلك في الثانية ثان وهكذا يحكم العقل بوجود تعيين المراتب بسبب الترتيب في الثالث والرابع فإما أن يحكم بالحكم الصحيح بأن بإزاء كل مرتبة من الأولى مرتبة من الثانية يلزم مساواة الكل للجزء يلزم اجتماع النقيضين في الواقع فإن في الكل مرتبةً لم يكن بحذائها في الجزء وإلا لم يكن الكل كلا ولا الجزء جزءًا فلو فرضنا مساواتهما بمعنى أن كل مرتبة من الأولى بإزائه مرتبة من الثانية يلزم صدق السالبة الجزئية والموجبة الكلية مع بقاء شرائط التناقض فإن بعد الانطباق بالمعنى المذكور لم يتخلف حقيقة الكل والجزء بالضرورة فكما في أول الأمر بينهما تفاوت كذلك بعد الانطباق وإما أن لا يحكم العقل بوقوع كل مرتبة من الأولى بإزاء الثانية فالأول زائد عليه بمرتبة متناهية والزيادة بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه فالثاني متناهٍ والأول إنما يزيد عليه بقدرٍ متناه فهو أيضا متناه فيظهر الخلف.

وبهذا يظهر سخافة ما نقل من بعض الكملة من أن الحق إلخ كما يظهر سخافة ما قالوا إن البرهان لا يجري في المجردات فإن تعيين المراتب موجود فيها أيضا وهو يكفي لجريان البرهان وهذا البرهان مما يعوَّل عليه وقوي عليه اعتمادي وفرضنا إجراءه في المنفصلات تسهيلا على المتعلم وأجرى في المتصلات أيضا بالطريق المذكور ولا نطوِّل الكلام بذكره.

والبرهان الثاني تقريره أن المتضايفين إذا ذهبا لا إلى نهاية في ما يخرج من القوة إلى الفعل يلزم وجود المتضايفين بدون الآخر والتالي باطل فإن وجود الملزوم بدون اللازم محال إذ المتضايفان متلازمان بيان الملازمة أن المتضايفين كالعلِّية والمعلولية إذا ذهبا لا إلى النهاية في الماضي أو تحققا لا إلى النهاية في الحال فالمعلولية في المبدإ كالحادث اليومي متحقق بلا علية فإنا فرضنا انقطاع هذه السلسلة عن الآتي وكلاهما يتحققان فيما سبق فعدد هذين المتضايفين أعني مفهومهما في ما سبق متكافيان لأن كل واحد في ما سبق علة ومعلول والمعلولية الأخيرة تبقى بلا عليَّة وبالجملة في هذا التصوير يتحقق معلولية بلا علية فيلزم أن يكون في الجانب الآخر علية فقط لتحقق التساوي بينهما فيلزم الخلف.

وبهذا يظهر فساد ما قيل أن اللازم أن يكون بإزاء كل معلول علة وهو متحقق ههنا وأما تساوي المفهومات فغير لازم، ووجه الفساد مما قررنا ظاهر على اللبيب لا نطول الكلام بذكره.

(ولا يعلم التصور من التصديق وبالعكس لأن المعرف مقول والتصور متسا والنسبة) بيان الأول أن كل كاسب التصور معرف كما هو المثبت عندهم والمعرف مقول لأنه عرف بالمقول على الشيئ لإفادة تصوره فليزم أن يكون كاسبُ التصور مقولا عليه والتصديق ليس بمقول عليه لأنه مباين والمباين لا يحمل عليه البتة فيلزم أن لا يكون التصديق كاسبا للتصور.

وفيه أن المعرف إن أريد به ما عرف بالتعريف المذكور فلا نسلم الصغرى من القياس الأول والمقرر عندهم لا يفي بالمطلوب ههنا فإن المقصود ههنا هو الأمر الواقعي، وإن أريد بالمعرف ما يفيد التصور فقط فلا نسلم الكبرى من القياس الأول.

فإن قلت التصور المكتسب لا يخلو إما أن يكون بالكنه فكاسبه لا يكون إلا ذاتيا وأما بالوجه فكاسبه لا يكون إلا عرضيا والذاتي والعرضي كلاهما محمولان وحينئذ يتم الدليل بلا كلفة بأن يقال كاسب التصور محمول والتصديق ليس بمحمول فكاسب التصور ليس بتصديق.

قلت: كاسب التصور علم يفيده بالنظر أي بالترتيب ويجوز عند العقل أن يكون الترتيب في التصديقات مفيدا لبعض التصورات.

وبيان الثاني أن التصور يتعلق بوجود التصديق وعدمه فيكون متساوي النسبة إليه فلا يكون مرجحا ولا موجبا فلا يكون علة فلا يكون كاسبا فإن الكاسب علة للوجود الذهني للمكتسب.

والجواب أن الترجيح المعتبر في العلة بالنظر إلى المعلول هو ترجيح الوجود لا ترجيح التعلق والترجيحان متخالفان ولو سلمنا الاتحاد فنقول أن بعض التصورات يكون له خصوصية مع بعض التصديقات يكون بسببها مفيدا له وكاسبا.

وبالجملة هذان الدليلان في غاية السخافة ولم يقم دليل على هذا المدعي بعد.

(فبعض كل واحد منهما) أي التصور والتصديق (بديهي ونظري) التفريع ظاهر على ما قال المصنف من إبطال اكتساب التصور من التصديق وبالعكس كما لا يخفى على من له أدنى فطانة.

(والبسيط لا يكون كاسبا) أي لا يكون كاسبا بالكسب المعتبر عندهم بحيث يكون للصناعة والاختيار فيه مدخل وإلا فمطلق إفادة التصور يكون بتصورات المفردات أيضا كما في تصور النوع بالفعل وحده وبالخاصة وحدها.

(فلا بد من ترتيب أمور للاكتساب وهو النظر والفكر) فيه دلالة على اتحادهما فإن لم يكن بين مفهوميهما تغاير أصلا كما هو الظاهر فهما مترادفان وإن كان بينهما تغاير بأن يكون ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر وفي الفكر يعتبر الانتقال المحض فهما متصادقان فقط.

ثم هذا المعنى اعتبره المتأخرون وللقوم الآخر معان أخرى مشحونة في كتبهم لا نذكرها خوفا للإطناب.

(وههنا شك خوطب به سقراط) وهو من تلامذة فيساغورس ومن أساتذة أفلاطون.

(وهو أن المطلوب إما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل وإما مجهول فكيف الطلب) ولا يختص هذا الإشكال بالمطلوب التصوري بل يجري في المطلوب التصديقي بأن يقال عند طلب الدليل على قولنا العالم حادث هذا المدعي إما أن يكون معلوما لك أو مجهولا على الأول فالعلم حاصل فطلبه يكون تحصيلا للحاصل أو مجهولا فيلزم طلب المجهول المطلق ويجري فيه الجواب المذكور بقوله.

(وأجيب بأنه معلوم من وجه ومجهول من وجه) وحاصله أن المطلوب قد يكون معلوما من وجه ومجهولا من جهة الكنه فيطلبُ الكنه من جهة الوجه فلا يلزم المحذور أن هذا في المطلوب التصوري والمطلوبُ التصديقي يكون معلوما من وجه من جهة التخييل أو الشك أو الوهم ومجهولا من جهة العلم الاعتقادي فيطلب بالدليل فلا يلزم المحذوران وبالجملة يتأتي جهتا العلم الاعتقادي فيطلب بالدليل فلا يلزم المحذوران وبالجملة يتأتي جهتا العلم والجهل في كل منهما وطلب المجهول المطلق وتحصيل الحاصل محال في كل منهما واشتباه العلم والجهل بإضاعة الحيثيات متأت فيهما فلا وجه لتخصص الشبهة بالتصور كما عرض لبعض الكملة.

(فعاد قائلا الوجه المعلوم والوجه المجهول) مجهول حاصله إن المطلوب إما أن يكون الوجه المعلوم فيلزم تحصيل الحاصل والوجه المجهول فيلزم طلب المجهول المطلق.

(وحلّه أن المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع الطلب فإن الوجه المعلوم وجهه) جواب باختيار الشق الثاني وقولك فيلزم طلب المجهول المطلق باطل فإن الوجه المعلوم له علاقة العروض أو الدخول بالمجهول فيكون الوجه المجهول بواسطة تلك العلاقة معلوما ملتفتا ولكن من حيث ذاته أو من وجه آخر مجهولا فلذا يطلب بالتعريف أو الدليل.

(ألا ترى أن المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها) تأييد للمطلوب ببعض الأمثلة بأن المطلوب في التصور قد يكون حقيقة بعض الأشياء وهي في نفس ذاتها مجهولة لكن ببعض اعتباراتها كالوجه معلومة فتلك الحقيقة المجهولة قد يطلب تصورها بالحد التام لمعلوميتها ببعض الوجوه وقد يكون المطلوب الحقيقة المجهولة ببعض الوجوه وإنما يصح طلبها أيضا إذا كانت معلومة بوجه آخر وهكذا في التصديقات إنما يصح طلبها إذا علمناها سابقا بالوجه.

(وليس كل ترتيب مفيدا ولا طبعيا) أي ليس كل ترتيب يلزمه إفادة المطلوب بمعنى أنه إذا حصل في الذهن فنفس ذلك الترتيب يفضي إلى المطلوب ولا طبعيا بمعنى أنه إذا وقع في الذهن فطبعية الإنسان وفطرته تفضي إلى المطلوب ولك أن تقول المفيد بمعنى الفاعل التام والطبعي بمعنى العلة الناقصة يعني ليس كل ترتيب علة تامة للمطلوب ولا علة ناقصة بمعنى المتمم الأخير للعلة التامة.

(ومن ثم ترى الآراء متناقضة) أي لأجل أن ليس كل ترتيب مستلزما للمطلوب بنفس ذاته ولا باعتبار مراعاة الطبيعة الإنسانية أي فطرتها ترى الآراء متناقضة.

(فلا بد من قانون عاصم عن الخطإ فيه وهو المنطق) وبهذا البيان تم الاحتياج إلى المنطق والاحتياج ههنا بمعنى المصحح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لامتنع فإن الأخير إنما يتحقق في الأمر الأعم الشامل للطريق الجزئي والكلي وهو أعم من المنطق الذي يبحث فيه عن المعقولات الثانية أو الأولى ومن الأمر الذي لا يبحث فيه كذلك.

(وموضوعه المعقولات من حيث الإيصال إلى التصور والتصديق) موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي اللاحقة للشيئ لذاته بمعنى نفي الواسطة في العروض أو بواسطة غيره واسطة في الثبوت وتفصيله في مقامه مشهور.

وذهب القدماء إلى أن موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث الإيصال إلى المجهول والمعقول الثاني عبارة عما يعرض للشيئ في الذهن ولا يعرض في الخارج عروضا انضماميا أو انتزاعيا فيخرج منه الأعراض الموجودة في الخارج كالسواد ولوازم الماهية والوجود والشيئية ونحوهما.

وما عرض لبعض المحققين أن لا عروض للوجود والشيئية في الخارج فيدخل في المعقول الثاني بخلاف سائر لوازم الماهية فوهمٌ فاسد فإن العروض ههنا يشمل الاتصاف الانتزاعي وهو موجود فيهما وإن أريد به الخلط أو العروض بعد وجود المعروض فالثاني لا يعقل في الوجود أيضا والأول موجود فيه وفي سائر لوازم الماهية لأنها انتزاعية لا توجد من حيث الخلط إلا في اللحاظ فقط.

ومثاله الكلية والجزئية والجنسية والفصلية فإنها لا تعرض لشيئ من الموجودات الخارجية وكذا القياس والحجة والعكس المستوي والنقيض.

وذهب المتأخرون إلى أن موضوعه المعقولات التصورية والتصديقية مطلقا سواء كانت معقولات أولى أو ثانية أو ثالثة، وهو الحق عندي بالنظر الدقيق، فإن المعقول الثاني كالكلي والجزئي والذاتي والعرضي يجعل محمولات على المعقول الأول والموضوع لا يجعل محمولا.

فإن قلت إن الذاتي والعرضي يجعل محمولات للكلي الذي هو من المعقول الثاني، قلت مع أنه مشكل في الكلي والجزئي يرجع إلى تكلف مستغنى عنه فإن قلت إن الكلية والجزئية تحملان على العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات الثانية قلت يجعل العام والخاص أيضا محمولا في المنطق فيلزم الخلف.

وبالجملة إرجاع المحمولات كلها إلى المعقول الثاني العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي البعض يرجع إلى التكلف المستغنى عنه وهو كما ترى فالحق ما قال المتأخرون وبه يشهد ظاهر كلام المصنف فافهم فإنه دقيق.

ثم الحيثية حيثية تعليلية للبحث أو تقييدية في نظر الباحث وبالجملة ينظر في المباحث جهة الإيصال بأن يكون المحمولات متوقفة عليه أو بالعكس أو يكون لازما لها فقط كما يظهر لمن تتبع في الفن.

(وما يطلب به التصور والتصديق يسمى مطلبا) بكسر الميم وفتحها والثاني أشهر.

(وأمهات المطالب) أي أصولها (أربع ما وأي وهل ولم) فالأولان لطلب التصور والباقيان لطلب التصديق.

(فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم) أي لطلب تصور الشيئ الذي لم يعلم وجوده في الخارج سواء كان ذلك التصور بالذاتيات أو بالعرضيات فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام والناقص.

(فتسمى شارحة) لشرحها مفهوم الاسم وهذا التصور إما أن (يجعل) ابتداءًا أو مرة ثانية في المدركة بعد زوالها عنها وحصولها في الخزانة فالأول مفاد التعريف الاسمي على الطريق الأربع المذكورة والثاني مفاد اللفظي كما سيأتي تفصيله.

(أو بحسب الحقيقة فحقيقية) أي إن كان لطلب تصور شيئ عُلِم وجوده في الخارج فتسمى حقيقية لبيانها ذات الشيئ الموجود في الخارج التي تسمى حقيقة عندهم إما بالذاتيات أو بالعرضيات فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام والناقص أيضا إلا أن في الأول لا

يشترط العلم بالوجود وفي الثاني يشترط ولكن يخرج من القسمين التعريف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها لدخوله تحت مطلب أيٍّ.

ويتجه الإشكال ههنا بأن لا حاجة لنا إلى تحصيل ما الحقيقية فإن ما الشارحة والهل البسيطة يغني عنه إذا قدم الأول على الثاني.

أقول وبالله التوفيق، لو قُصِد إفراد مطلب واحد لهذه الحقيقة فالأولى أن يُقسم مطلب أي أيضا إلى مطلبين أحدهما لطلب المميز للشيئ بعد العلم بوجوده الخارجي والآخر بدون العلم به مع أنهم لم يقسموه كما سيأتي وأيضا يدخل التعريف اللفظي تحت ما الشارحة والحقيقية كليهما فإن التصور مرة ثانية في المدركة أيضا قد يكون بعد العلم بوجوده الخارجي وقد يكون بدونه فلعلهم لم يقسموه إلى القسمين اكتفاء بالهل البسيطة فكذلك كان الأحسن لهم أن يكتفوا على ما الشارحة فقط لئلا يكثر الأقسام فتأمل.

(وأي لطلب المميز بالذاتيات والعوارض) هذا موافق لما ذكر في بحث الكليات الخمس وأما ما ذكر في مطلب ما فهو مخالف له فإن مطلب ما في ذلك المبحث منحصر في طلب الجنس والنوع والحد التام وههنا ذكر الرسوم أيضا والتعريف اللفظي فلعلهم تجوزوا ههنا، هذا خلاصة ما في الحاشية.

(وهل لطلب التصديق بوجود الشيئ في نفسه فتسمى بسيطة أو على صفة أخرى) غير الوجود (فتسمى مركبة) فيقال في الأول هل زيد موجود أم لا وفي الثاني هل زيد قائم أم لا، ثم المراد بالصفة التي هي غير الوجود إما أعم من أن يكون سابقا على الوجود كتقرير الماحية وتمييزها وإمكانها أو مسبوقا به كالقيام والقعود فيلزم تأخر الهل البسيطة عن المركبة وصفة متأخرة عنه فيلزم أن يكون الطالب للإمكان داخلا تحت البسيط وهو كما ترى، والجواب على نحوين الأول باختيار الشق الأول واختيار أنه لا يلزم تأخر مطلب هل المركبة عن البسيطة مطلقا وإنما أرادوا بالتأخر بعض أنحائه أو إنهم لم يحكموا بالوجوب بل حكموا استحسانا، والثاني باختيار الشق الثاني بأنهم أرادوا بالوجود على سبيل المسامحة والتوسع نفسه وما فوقه فيشمل التقرير والإمكان والتمييز وحينئذ يكون مطلب الهل البسيطة مقدما على المركبة مطلقا.

أقول وبالله التوفيق الأنسب أن يقسم الهل البسيطة إلى ثلاثة أقسام الأول قسم لطلب الحمل الأولى فإن الحمل الأولى قد يكون نظريا فلا بد له من مطلب ألا ترى أن الإنسان مثلا إذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السؤال بأنه هل حيوان ناطق أم لا، والثاني ما يكون طالبا لمرتبة تقرير الماهية التي هي عبارة عن نفسها التي هي أثر الجعل البسيط بالذات

والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء متقرر في الخارج، وهذا التقرر وإن كان ملازما للوجود لكنه مقدم عليه مغاير له، والثالث ما يكون طالبا للوجود لكنه مقدم عليه مغاير له والثالث ما يكون طالبا للوجود وأن يقسم الهل المركبة إلى قسمين الأول ما يكون طالبا للصفة التي هي غير الوجود وهي متقدمة عليه كالإمكان، والثاني ما يكون طالبا للصفة المتأخرة عنه كالقيام والقعود وهذه الأقسام متباينة الآثار والأحكام فللناظرين أن يفصلوها ويقسموها إليها.

(ولم لطلب الدليل لمجرد التصديق) أي لطلب العلة لمجرد التصديق ولم يعتبر فيه علية ثبوت المطلوب في نفي الأمر أو (للأمر في نفسه) أي أو يكون فيه طلبا لعلة ثبوت المطلوب في نفس الأمر أيضا فالأول يسمى دليلا إنّيا والثاني دليلا لِمّيا.

(وأما مطلب من وكم وكيف وأين ومتى فهي إما ذنابات) أي توابع للأي إن كان المقصود بها طلب التمييز التصوري فإن استعمال هذه الكلمات واقع في هذا المقصود أيضا ففي الأول يكون المقصود التمييز الشخصي مثلا أي التعيين من بين الأشخاص وفي الثاني التمييز الكمي أي التعيين من حيث المقدار والعدد وفي الثالث تمييز الكيفية أي تعيينها من جهة الصحة أو المرض مثلا وفي الرابع تمييز المكان أي تعيينه من المسجد والسوق وفي الخامس تمييز الزمان أي تعيينه من اليوم والأمس.

(أو مندرجة في الهل المركبة) إن كان المقصود منها التصديق وهو أيضا قد يكون مقصودا منها.

التصورات

(قدمناها وضعا) أي ذكرا (لتقدمها طبعا) التقدم الطبعي عندهم عبارة عن كون الشيئ محتاجا إلى شيئ بحيث لا يكون المحتاج إليه علة تامة للمحتاج وههنا التصورات كذلك بالنسبة إلى التصديقات ضرورة احتياج التصديق إلى التصور.

(فإن المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم) إذ الحكم لا يتصور بدون الالتفات إلى المحكوم عليه مثلا ولا يمكن الالتفات بدون التصور.

(قيل فيه) أي في قوله المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم.

(حكم فهو كذب) تحريره إن هذا القول فيه حكم بامتناع الحكم على المجهول المطلق فقد اجتمع عليه الحكم وعدمه وهو اجتماع النقيضين.

(وحله أنه معلوم بالذات ومجهول مطلق بالفرض) الظاهر هو الفاء بمعنى أنه معلوم بوصف المجهولية بالذات بالفعل ومجهول مطلق بالفرض بأن يفرض سلب حصوله مطلقا في الذهن حتى بوصف المجهولية أيضا كما أن زيدا إنسان بالذات وفرضناه حمارًا فهو حمار بالفرض.

(فالحكم وسلبه باعتبارين) فباعتبار أنه معلوم بوصف المجهولية اتجه الحكم عليه وباعتبار أنه مجهول بالفرض اتجه سلب الحكم عنه فلم يتحقق شرط التناقض ولو قرئ بالعرض بالعين فتحرير جوابه أن المجهول المطلق معلوم بالذات به يتجه الحكم عليه ومجهول مطلق بالعرض بمعنى أن العقل يجعل مفهوم المجهول المطلق عنوانا للحقيقة التي هي مجهول مطلق وإن كانت محالا فالحكم على العنوان الحاصل في الذهن وسلبه بالنظر إلى المعنون وهذا العنوان عرضي للمعنون فاتجه إليه الحكم بالنظر إلى ذاته الحاصل وسلبُ الحكم باعتبار اتحاده العرضي مع المعنون.

والظاهر هو التقرير الأول للجواب وبه يندفع المغالطة المشهورة وهي موقوفة على تمهيد مقدمتين بديهيتين الأولى أن كل مفهوم سواء كان واقعيا أو فرضيا لا يخلو عن النقيضين كالوجود والعدم في نفس الأمر.

والثانية أن كل حال للشيئ بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن فرض الفارض فهو لا يستلزم المحال فإن المستلزم للمحال محال بالضرورة وبعد ذلك نقول إذا فرضنا شيئا يستلزم وجوده عدمه وبالعكس في نفس الأمر فهذا مفهوم من المفهومات وكل مفهوم فهو في نفس الأمر إما موجود أو معدوم بحكم المقدمة الأولى فإذا كان موجودا في نفس الأمر هذا المفهوم يكون معدوما فيها بناء على الفرض وبالعكس أيضا فحينئذ يلزم اجتماع النقيضين المستحيلُ بسبب أمر واقعي وهو وجود ذلك المفهوم في نفس الأمر بلا فرض الفارض أو عدمه كذلك.

واندفاعها بما مر باختيار أنه معدوم بالذات بالفعل وموجود بحسب الفرض فإن الاستلزام فرضي فاختلف الجهتان وبه يندفع شبهة أخرى وهي إنا فرضنا مفهوما لا يمكن تحققه أصلا لا في الذهن ولا في الخارج لا بالذات ولا بالعرض فهذا المفهوم لا يخلو في نفس الأمر إما معلوم أو مجهول على الأول أمكن تحققه.

فإن العلم عبارة عن حصول صورة الشيئ في الذهن وهو نحو من تحققه ولو بالعرض فيلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني أيضا يلزم صحة تحققه وإن كان بالعرض فإن المجهولية وصف يمكن علمه بها وبالجملة ذلك المفهوم لا يخلو عن النقيضين يمكن علمه بأحدهما، ووجه اندفاعها بما مر بأن هذا الشيئ ممكن التحقق بالذات ولو بالوجه العرضي لا بحسب الفرض فقط وممتنع التحقق بالذات ولو بالوجه العرضي لا بحسب الفرض فقط وممتنع التحقق

بالفرض فلا استحالة نعم في هذا المقام شبهة قوية أخرى لا تخل بأنامل الأنظار إلا بتأييد الله تعالى وهي أن مفهوم المجهول المطلق بمعنى سلب حصول أمر حاصل لشيئ كعمرو بالفعل سلبا مطلقا مما يمكن أن يتصوره كل واحد فإذا فرضنا حصول هذا المفهوم لزيد مثلا ابتداء خاليا عن المفهومات الأخر فعمرو مثلا بالقياس إلى ذلك المفهوم إما معلوم له بمعنى حصول أمر حاصل بعمرو بالفعل المناقض لذلك المفهوم أو مجهول مطلق وكلا الشقين باطلان.

أما الأول فلأن في هذا الشق لا بد أن يكون أمر حاصل لعمرو بالفعل حاصلا في ذهن زيد كذلك وليس في ذهنه إلا مفهوم المجهول المطلق المناقض له فيلزم اجتماع النقيضين وأما الثاني فلأن مفهوم المجهول المطلق إذا ثبت لعمرو بالفعل وهو في ذهن زيد بالفعل على ذلك التقدير الواقعي فيلزم كون عمرو معلوما له بالمعنى المناقض لمفهوم المجهول المطلق فيلزم اجتماع النقيضين.

فإن قلت لا مضايقة في كون عمرو معلوما ومجهولا مطلقا لزيد بالفعل بالنظر إلى تغاير الأزمنة والآنات، قلت مرادنا من الفعل الآن المخصوص كآن وصول الشمس إلى نصف النهار مثلا أو بالجملة إذا تصور زيد مفهوم المجهول المطلق في ذلك الآن فعمرو بالقياس إليه مجهول مطلق أو معلوم بالمعنيين المذكورين وعلى كلا التقديرين يلزم كون عمرو مجهولا مطلقا له في ذلك الآن ومعلوما له مطلقا فيلزم الاستحالة لا يقال أنه معلوم بالذات ومجهول مطلق بالفرض أو بالعكس لأنا نقول كلامنا بعد حصول هذا المفهوم في ذهن زيد وهو ممكن بالبداهة فيستفسر ماذا حاله في العلم والجهل بالمعنيين المذكورين المتناقضين في نفس الأمر وحينئذ لا دخل لفرض الفارض وهذا ظاهر لمن له أدنى تأمر وتعمق.

(الإفادة) أي إفادة ما في الذهن إنما تتم (بالدلالة) وهي كون الشيئ بحيث يعلم منه شيئ آخر وهي بالاستقراء منحصرة في ثلاثة أقسامٍ أوليةٍ، القسم الأول (منها عقلية بعلاقة ذاتية) أي علاقة التأثير فيشمل دلالة الأثر على المؤثر وبالعكس ودلالة أحد الأثرين على الآخر.

(ومنها وضعية بجعل الجاعل ومنها طبعية بأحداث الطبيعة) الدال عند عروض الثاني كدلالة أُحْ أُحْ على السعال وركض الدابة على مشاهدة العلف وكل منها لفظية وغير لفظية فهذه ستة أقسام والتمايز بين الكل ظاهر إلا بين العقلي والطبعي من غير اللفظي فإنهما متحققان في مادة واحدة كالمثال المذكور وكسرعة النبض الدالة على الحمى فإن الدال أثر فيهما للمدلول، والحق أن بينهما تغاير الجهات ضروري فمن جهة التأثير دلالة عقلية وإن قُطِع النظر عنه ولوحظ من جهة أحداث الطبيعة فدلالة طبعية كما في الدلالة اللفظية الطبعية فإنها لا تخلو عن التأثير ولكن بتغاير الجهات لا اشتباه ههنا أيضا وإذا

(كان الإنسان مدني الطبع) أي يحتاج في تعيشه إلى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه ليتعاونوا ويتشاركوا في تحصيل الغذاء والمسكن وغير ذلك (كثير الافتقار إلى التعليم والتعلم) لأن تحصيل الأسباب المذكورة لما كانت بمعونة بني نوعه ولا تتأتى إلا بفهم ما في ضميرهم والدلالات الطبعية والعقلية لا تفي بالفهم على الوجه المطلوب أعني الوجه المفصل كما يقتضيه التفحص وكذا لا تفي الإشارات والحركات للدلالة على المعاني العقلية الصرفة.

(وكانت اللفظية الوضعية أعمها وأسهلها فلها الاعتبار) والسر فيه أمر إلهي هو أن الله سبحانه وتعالى وضع أصول الألفاظ بإزاء معان لا تعد ولا تحصى ثم عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا وتعلم منه بنوه بممارسة العادات بواسطةٍ أو بلا واسطة واشتهرت من حيث الدلالة فيما بينهم في كل درجة وطبقة فلشهرة كانت أسهل المأخذ، وأما العموم فلما بينا أنه لم يترك سبحانه تعالى معنى من المعاني المستعملة عندهم إلا وضع اللفظة بإزائه وكل من الألفاظ الموضوعة لمعان مشتهرة بينهم فكانت اللفظية الوضعية أشمل الدلالات وأسهلها.

(ومن ههنا) أي لما ثبت كون الإنسان محتاجا إلى التعليم والتعلم وذلك بدلالة الوضعية وإذ كل منهما إنما يكون لإفادة المعاني من حيث هي هي دون العين الخارجي والذهني واستفادتها كذلك.

(تبين أن الألفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي دون الصور الذهنية أو الخارجية) كما قيل، وذلك الغرض من الوضع الاستعمال فلما كان مناط الاستعمال المعاني من حيث هي كان مناط الوضع أيضا تلك كما هو الظاهر فيكون هي الموضوع لها، اعلم أنهم اختلفوا في الموضوع له للألفاظ فقيل الصورة الذهنية لأنها الحاصلة في الذهن وفيه مع أنه لا يستلزم المدعى فإن الطبائع من حيث هي أيضا حاصلة فيه.

اللَّهُمَّ إلا أن يراد به الحصول الشخصي بالذات نقول بالمنع ونستند بأن الموضوع له لا بد أن يكون ملتفتا إليه بالذات كما ترى في الوضع العام للموضوع له الخاص دون أن يكون حاصلا بالذات على أن من المعاني ما لا يوجد في الذهن كذات الباري تعالى وذوات الهويات الشخصية سيما المادية فلا يشمل الألفاظ الموضوعة بإزائها، وقيل الأعيان الخارجية لأنها مناط الاستعمال والملتفت إليها بالذات وفيه مع أنه منقوض بالطبائع من حيث هي فإن الاستعمال والالتفات يجري فيها أكثر من الأعيان، نقول يشكل بألفاظ التي لا يوجد معانيها إلا في الذهن كالعلم والانتزاعيات والمعقولات الثانية.

فحينئذ لا بد أن يقال بالتوزيع أي بعض الألفاظ موضوعة للعين الخارجي كاسم الله تعالى وأسماء الجزئيات المادية وبعضها للمفهومات الذهنية كلفظ العلم وبعضها للطبائع من

حيث هي هي كلفظ الإنسان والفرس ويراد بقول المصنف موضوعة للمعاني من حيث هي هي أن لا يؤخذ في موضوعاتها العين الخارجي فقط، أو الذهني كذلك كما يقتضيه المقابلة هذا بحسب الجلي من النظر والنظر الدقيق يحكم بأن الموضوع له في الكل نفس الشيئ من حيث هي هي فاسم ذاته تعالى موضوع بإزاء نفس ذاته ولا يلحظ فيه خصوصية ظرف دون ظرف فلو حصل ذاته تعالى في الذهن لم يتبدل الموضوع له وكذا في الجزئيات المادية لو حصلت ذواتها تعالى في الذهن لم يتبدل الموضوع له وعلى هذا القياس المفهومات الانتزاعية كالفوقية والتحتية وغيرهما فإن معانيهما لو فرضنا حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له قطعا.

وهكذا في غيرها ونظيره ما يقال في تحصيل معنى الكلي ما لا يمنع العقل تكثره في الخارج مع أن الكليات الفرضية كاللاشيئ يستحيل عند العقل تكثره فيه لكن المفهوم من حيث هو لا يأبى عنه كذلك معاني الألفاظ موضوع لها من حيث ذاتها مع عزل اللحظ عن خصوصيات الظروف فهي من هذه الجهة لا تأبى عن حصولها في الخارج والذهن وإن كانت تأبى عنه من جهة أخرى فأتقن هذا التحقيق

(فدلالة اللفظ على تمام ما وضع له من تلك الجهة مطابقة) في التقييد بالجهة إشارة إلى دفع الإشكال المشهور وهو أن اللفظ مثلا إذا وضع للملزوم واللازم وأريد اللازم من جهة أنه لازم لملزومه الموضوع له يكون الدلالة حينئذ التزامية، فلو لم يعتبر في المطابقة هذا التقييد ينتقض بها فإذا اعتبر دفع النقض

(وعلى جزئه تضمن وهو لازم لها في المركبات) وهذا أولى مما قاله في بعض الكتب أن التضمن والمطابقة متحدان بالذات وما قيل أنه تابع ولازم لها فمجاز وتوسع فإن دلالة اللفظ على الكل مطابقة وهذه الدلالة من حيث إنها دلالة على الأجزاء تضمن فلا يعتبر فيها دلالة أخرى لتكون تابعا ولازما فقولهم بالتبعية مجاز، وفيه أنه لا يجوز فإن هذه الدلالة بالعرض وما بالعرض تابع ولازم لها بالذات حقيقة ألا ترى أنه يقال بالحقيقة عرفا عاما وخاصا إن حركة الجالس تابعة لحركة السفينة ولازمة لها ولفظ التابع واللازم متعارف في الواسطين أي الثبوت والعروض فإيراد لفظ اللازم الظاهر منه الحقيقة أولى مما قاله ثمه، واعلم أن ههنا مذهبين مذهب أهل الميزان وهو لم يعتبروا في الدلالة القصد بل الفهم فقط.

فدلالة اللفظ الموضوع للمعنى المركب على الأجزاء المفهومة في ضمن المعنى المركب بحيث لم يتعلق القصد بها بالذات تضمنية وأهل العربية اعتبروا القصد فلا تكون تضمنية عندهم، والحق مذهب أهل الميزان فإن على مذهب أهل العربية يبطل الحصر فإن الدلالة التضمنية الميزانية لا تدخل في شيئ من الدلالات لا يقال إنها خارجة عن المقسم فإن القصد داخل في

الدلالة لأنا نقول الإفادة إنما تتم بالدلالة وفهم المعنى أيضا إنما يتم بها ولا شك أن في الصورة المذكورة كلاهما متحققان فلا بد من القول بها وإخراج بعض أنحاء الإفادة وفهم المعنى من الشيئ من الدلالة تخصيص بلا مخصص وادعاء الاصطلاح فيه لا يليق بشأن المحصلين ولا يخرج دلالة اللفظ على جزئ المعنى قصدا من الأقسام فإن ذلك تجوز والمجازات داخلة عندنا في المطابقة لا في الالتزام كما زعم بعض المحققين، والمراد بالموضوع له أعم من أن يكون وضعا شخصيا أو نوعيا والوضع النوعي موجود في أنواع المجازات كما سيأتي

(وعلى الخارج التزام) ويشكل بأن اللفظ إذا أريد به جزء المعنى فهو لا يكون مطابقة لأنه ليس تمام المعنى الموضوع له ولا تضمن لأنه لم يعتبر فيه القصد وانتفاء الالتزام ظاهر وجوابه بما مر من أنه مطابقة وقد تحقق فيه الوضع بالمعنى الأعم الشامل للمجازات بمعنى أنه تعين من الواضع أن اللفظ إذا لم يصح استعماله في مقام في المعنى الموضوع له فيعدل عنه ويستعمل في معنى مناسب آخر وهذا نحو من التعيين وبهذا البيان ظهر فساد من أدخل المجازات في الالتزام دفعا لاختلال الحصر، فإن المجاز المستعمل في الجزء ليس منه البتة فإذا أدخل هذا النوع من المجاز لتلك الدقيقة في المطابقة فيدخل سائر أنواعه فيها إلا أن يعتبر فيها الدلالة بالنظر إلى المعنى الموضوع له حقيقة وحينئذ يرد الإشكال بقول المصنف ولا بد من علاقة مصححة عقلية أو عرفية فإن العلاقة العقلية والعرفية هو اللزوم الذهني عقلا وعرفا ولا تلزم في المجازات فإن السبب مثلا لا ينتقل منه إلى المسبب باللزوم الفعلي أو العرفي وإذا اعتبرت القرينة فهي قد تكون خفية فلا ينتقل منها إليه بالعلاقة العقلية أو العرفية إلا أن يقال إنما يتحقق الدلالة في المجاز الذي خفيت قرينته بعد ظهورها وبعده يتحقق العلاقة المذكورة ولا ينظر إلى ما قيل أن الاعتبار القرينة يخرج الدلالة عن اللفظية فإن القرينة قد تكون حالية فإنا ما جعلناها داخلة في الدال بل قلنا بأنها شرط للدلالة ولا يلتفت إلى ما يقال في جواب ما قيل إن المركب من اللفظ وغيره لفظ كما أن المركب من الجوهر والعرض جوهر فإنه قياس مع الفارق فإن الجوهر عبارة عن عدم الشيئ في الموضوع فإذا عدم الجزء عن المحل عدم ما هو مركب منه من ذلك المحل والتلفظ أمر وجودي إذا ثبت لجزء لا يلزم أن يثبت لما هو مركب منه ومن جزء آخر لا يكون من جنس اللفظ.

والحق أن الدلالة المعتبرة في المجازات داخلة في المطابقة فإن هذه الدلالة قصدية كما هو الظاهر من تعريفها باللفظ المستعمل في غير ما وضع له، اللّٰهُمَّ إلا أن يعمم الاستعمال للقصدي والتبعي فحينئذ تتنوع على نوعين، أما القصدي فداخل في المطابقة، وأما التبعي فينقسم أيضا

إلى نوعين تضمنٌ إن كانت بالنسبة إلى الجزء والتزامٌ وإن كانت بالنسبة إلى الخارج وبعد ظهور العلاقة يتصور اللزوم الذهني أيضا ولقد أطنبنا الكلام في هذا المقام ليفيد للناظر بصيرة.

(قيل الالتزام مهجور في العلوم فإنه عقلي) ليس المراد بالعقلي ما مر فإن الالتزام لا يلزم أن يكون فيه الدلالة على الأثر أو المؤثر أو على أثري مؤثر واحد بل المجازات التي تكون باعتبار ما يؤول أو ما كان إذا كانت فيها قرائنُ واضحةٌ كما ذكرنا فيها دلالة الالتزام إذا فهم غير الموضوع له تبعا بواسطة تلك العلاقة الظاهرة وليست تلك الدلالة عقلية بل المراد بالعقلي أنه ليس بواسطة الوضع فإما أن يراد به أنه ليس له دخل أصلا فيه فهو ممنوع وإن أريد به الدخول التام فيتوجه النقض بالتضمن كما قال المصنف.

(ونقض بالتضمن) اللَّهُمَّ إلا أن يتكلف ويقال ليس عقلية التضمن كعقلية الالتزام فإن فهم الجزء في فهم الكل كأنه ملاصق للوضع وأما فهم الخارج فكأنه بعلاقة زائدة وبمثل ذلك تكلفات أخرى لا نوردها خوفا للإطالة.

(ويلزمها المطابقة) وهذا ضروري على طور أهل الميزان فإن التابع لا يوجد بدون المتبوع ووجهه ما فصّلنا آنفا وأما على طور أهل العربية فالاستلزام تقديري.

(ولا عكس) فإن الموضوع له قد يكون بسيطا لا لازم له وكونه ليس غيره وكذا كونه شيئا أو ما يصح أن يعلم وأمثال ذلك

(ليس مما يسبق الذهن إليه دائما) ليلزم كون الالتزام لازما للمطابقة وأما التضمنية والالتزامية فلا لزوم بينهما فإن المعاني البسيطة قد يوجد لها لازم ذهني والمركبة قد لا يوجد لها لازم ذهني، أما الأول فكلفظ العمى إذا أريد به العدم الخاص بحيث يكون التقييد في اللحاظ فقط دون الملحوظ فلا يكون حينئذ في المدلول المطابقي تركيب فإن العدم والوجود وكذا أشباههما معنى بسيط لا تركيب فيه أصلا لا في الذهن ولا في الخارج كما تقرر في موضعه والضرورة أيضا شاهدة به والتقييد والقيد لازم ذهني له فيتحقق الالتزام بدون التضمن.

فإن قلت لفظ العمى موضوع في لغة العرب بمعنى العدم مع التقييد فلم يثبت المدعى، قلت ليس كلامنا ههنا في لغة العرب خاصة وليس كلامنا مبنيا على محاوراتهم فقط بل في أن هل يوجد لفظ بإزاء معنى بسيط له لازم ذهني فإذا عيَّنا لفظ العمى للمقيد من حيث إنه مقيد على طريق لا يكون التقييد والقيد داخلا ثبت المدعي وأما الثاني فكلفظ الإنسان الموضوع بإزاء الحيوان الناطق فإذا أطلق لا يفهم منه إلا ذلك المجموع ولا يفهم معه شيئ خارج عنه، وأما إبداع احتمال أن يكون هناك شعور للخارج اللازم ولم يكن شعور الشعور فبعيد ساقط عن درجة الاعتبار، وبيان نسبة عدم استلزام المطابقة والتضمن للالتزام على ظاهر الأمر

(الأفراد والتركيب حقيقة صفة اللفظ لأنه إن دل جزؤه على جزء معناه فمركب ويسمى قولا مؤلفا وإلا فمفرد) فقد أخذ في تعريفها الدلالة وهي صفة اللفظ حقيقة فكذا ما هو مركب منها.

(وهو إن كان مرآة للتعريف حال الغير فقط فأداة) وهذا معنى كونه غير مستقل ومن لوازمه عدم كونه محكوما عليه ومن خواصه عدم كونه محكوما به.

أقول بتوفيق الله تعالى وتوقيفه تحقيق المقام أن المعاني الحرفية التي تجعل مرآة لتعرف حال الغير يتعلق بها علوم أربعة مشهورة من العلم بالكنه وبالوجه وبوجهه وبكنهه فهذه المعاني في العلم الأول لا تكون غير مستقلة ولا تكون مرآة لتعرف حال الغير فإن المرآتية تقتضي الالتفات بالعرض وكونها معلوما بالكنه يقتضي الالتفات إليها بالذات ففي هذه المرتبة يصير محكوما عليه وبه وكذا لا تكون في العلم الثاني أيضا غير مستقلة بعين هذا البيان ولا مدخل فيه للعنوانات التعبيرية، نعم قد يكون العنوانات في مجاري محاوراتهم وعرفهم كاشفة عن بعض أنحاء العلم لمعنوناتها فلذا يظن أن المعاني الحرفية في هذا العنوان مستقل وفي ذلك غير مستقل كما يقال هذا معنى من أو معنى من هذا والابتداء الخاص معنى غير مستقل وعكسه.

وأما العلم الثالث فالوجه فيه لا يكون مرآة للمعنى الحرفي الذي فرض وجهه وإلا صار علما بالوجه فهذا الوجه إما أن يكون معنى نسبيا مرآة لشيئ آخر غيره أو لا فإن كان مرآة فهو غير مستقل لا يصلح لأن يحكم عليه وبه وإن لم يكن فهو صالح لهما بقي العلم الرابع وهو مناط كون المعاني الحرفية غير مستقلة وكونها مرآة لتعرف الغير ومناط لعدم صلاحية كونها محكوما عليها وبها ولا مدخل فيهما للعنوانات فإنا إذا فرضنا رفع تلك العنوانات نجد في تلك المعاني الاستقلال وعدمه والمرآتية وعدمها وصلاحية كونها محكوما عليها وبها وعدمهما نعم لها في بعض اللغات خواص وهي أن انضمام بعض الألفاظ إلى بعض الألفاظ الموضوعة لها يكون كاشفا عن مرتبة من العلم لا يكون الانضمام الآخر كاشفا عنها بل عن مرتبة أخرى من العلم ولهذا يظن أن المدخل للعنوان كما تقول في لغة العرب سرت من البصرة إلى الكوفة ففي هذا الاستعمال والانضمام لا يتعلق العلم بمعنى من إلا العلم بكنهه فيكون غير مستقل البتة وإذا قلت معنى من غير مستقل أو الابتداء الخاص كذلك فلا يتعلق العلم بهما إلا العلم بالكنه أو بالوجه فهو مستقل البتة، فأتقن هذا التحقيق فإنه ينفعك في كثير من المواضع

(والحق أن الكلمات الوجودية) وهي كان الناقصة وأخواتها وهذه الكلمات بمادتها دالة على النسبة وبهيئاتها على (الزمان منها) أي من الأداة

(فإن كان مثلاً معناه كون الشيئ شيئا لم يذكر بعد) فمعناه الوجود الرابطي الذي هو النسبة التامة الخبرية التي هي مرآة لتعرف حال الغير غاية ما في الباب أن يكون مقترنا بالزمان بل النسبة إلى الزمان كما سيأتي فتؤكد معنى الحرفية بخلاف معنى كان التامة فإن معناه الوجود في نفسه فيكون داخلا في الكلمات دون الأداة، ولذا أجري عليها أحكامها من أنها لا تكون محكومة عليها أو بها بانفرادها كفي وإلى مثلا ولذا جعلوها من الروابط الزمانية قال بعض المحققين أن الوجود الرابطي أعني وجود النسبة التامة الخبرية الإيجابية والوجود في نفسه متباينان بالذات بحيث لا يوجد بينهما أمر مشترك ذاتي لهما والوجودان هما الكونان فإن لفظ الوجود والكون مترادف، وقال إن الكون ليس معنى مشتركا بين الكونين كيف وهذا المعنى إن كان مستقبلا كان كونا في نفسه لا لغيره وإن كان غير مستقل كان لغيره لا بنفسه.

أقول في دفعه أن الأمر المشترك مستقل فهو إذا أضيف إلى أمر واحد كزيد وعمرو يكون كونا في نفسه وكونا محموليا وإذا لوحظ بين أمرين على طريق النسبة الخبرية يكون غير مستقل بسبب هذه الخصوصية، وبالجملة أن طبعية الوجود المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بهستي أمر واحد هو المعبر عنه بالكون معنى مستقل ويلحقه عدم الاستقلال بسبب خصوصية لحاظه بين الموضوع والمحمول وإذا لوحظ اقترانه بأمر واحد كزيد مثلا يبقى على استقلاله إذا تقرر هذا فنقول إن الكون معنى واحد مستقل كمفهوم الملاصقة والمصاحبة والملاقاة وهذا المعنى المستقل مبدأ لكان الناقصة والتامة وإنما عرض له عدم الاستقلال من جهة ربط بين الشيئين كما في الناقصة ويبقي على الاستقلال إذا نسب إلى شيئ واحد كما في التامة فقولنا كان زيد قائما كقولنا صحب زيد عمرا ولصق بكر خالدا ولقي جعفر عمرا فكما لا يكون هذه الكلمات أداة كذلك لا تكون كان الناقصة أيضا أداة وما زعموا إن كان الناقصة إنما تدل على النسبة والزمان باطل قطعا، فإن أصل معنى الوجود المصدري أي المعبر عنه بهستي محفوظ فيه غاية ما في الباب عرضته النسبة كما في الأمثلة المذكورة فالحق أن مشاكلته مشاكلة جميع الأفعال المتعدية فأصل معنى الحدث مستقل فيه أيضا فلا يخرج عن الكلمات، وهذا الكلام حقيق بالتأمل الدقيق.

(وتسميتها كلمات لتصرفها ودلالتها على الزمان) أعني على سبيل المجاز وقد ظهر لك حقيقة.

(وإلا فإن دل بهيئاته على الزمان فكلمة) قد اشتهر بينهم أن معنى الكلمة عندهم مركب من ثلاثة أمور الحدث والزمان والنسبة إلى الفاعل والظاهر من الزمان هو النسبة إليه فلم يكن الكلمة عندهم مستقلة إلا باعتبار معناها الحدلي وهو المعنى التضمني وقد صرحوا به

والحق معناها أمر إجمالي يحلله العقل إلى هذه الثلاثة كما يشهد به الوجدان السليم فالقول بأن معناها مستقل بالنظر إلى المعنى التضمني كلام ظاهري والتحقيق أنه مستقل بالنظر إلى المعنى المطابقي

(وليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين فإن نحو أمشي وتمشي فعل عندهم وليس بكلمة عند المنطقيين لاحتمالهما الصدق والكذب) حاصله أن نظر المنطقيين لما كان قصدا إلى المعنى لا إلى اللفظ وصيغة المتكلم والمخاطب معناه معنى القضية لاحتمال الصدق والكذب والقضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة في المعنى وفي اللفظ أيضا دلالة جزئه على جزء المعنى فإن التاء تدل على الفاعل المخاطب والألف والنون على المتكلم والباقي على الحدث فلذا عدوهما من المركبات التامة الخبرية وأخرجو عن الكلمة ونظر أهل العربية إلى اللفظ قصدا أو تبعا إلى المعنى وفي اللفظ تصرفاتهما مثل الفعل ودلالتهما مثل دلالته على الزمان ولشدة ارتباط الأجزاء بعضها مع البعض في اللفظ كالمفرد عدوهما من المفرد وفي أقسامه من الفعل

(بخلاف يمشي) فإنه كلمة عند المنطقيين والعرب إذا لا يفهم منه معنى المركب والقضية ما لم يصرح بالفاعل فإن يمشي بلا ذكر الفاعل لا يفيد معنى يمشي أحد أو زيد وإلا يلزم عند ذكرهما التأكيد وهو باطل قطعا في محاوراتهم نعم في المخاطب عند ذكر الفاعل مثل تمشي أنت وفي المتكلم عند ذكره نحو أمشي أنا ونمشي نحن يفهم التأكيد قطعا في المحاورات فوضح الفرق فافهم.

(وإلا فهو اسم ومن خواصه الحكم عليه) أي الحكم عند تصوره بكنهه وإلا فيحكم على معاني الحرف عند التصورات الثلاثة الباقية كما عرفت آنفا.

(وقولهم من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد فإنه حكم على نفس الصوت لا على معناه والمختص به هو هذا) أي الحكم على المعنى من حيث تصوره بكنهه وإلا فالحكم على المعنى بتصور في الحرف أيضا كما يقال معنى من غير مستقل ولا مدخل للعنوان في صحة الحكم وعدمها كما وهم فإنه تابع لجعل الجاعل فلو فرضنا عدمهما لا يكون التفاوت في صحة الحكم وعدمها بالنظر إلى المعنى ونظر الميزانيين بالذات إلى المعاني فهم إنما يتفحصون الخواص والأحكام بالنظر إليها.

فلا بد لهم عند ذكر تمايز الخواص والأحكام تمايز المعاني المختصة بها وطريقه ما بينا وهو التحقيق اللَّهُمَّ إلا أن يقال إن نظر الميزانيين أيضا في مبحث الألفاظ قد يكون موافقا لنظر أهل العرب في ذكر خواص الألفاظ سيما إذا كان بالنظر إلى المعاني فكون اللفظ محكوما عليه بالنظر إلى المعنى مع حفظه في عنوانه خاصة الاسم، وأما الحرف فقد يحكم عليه بالنظر

إلى معناه إذا عُبِّر عن عنوانه بأن يقال معنى من أو الابتداء الخاص، وبالجملة أن لفظ من لا يحكم عليه بالنظر إلى معناه إذا عبر ذلك المعنى في محاوراتهم بلفظ من جهة هذا التقييد يتحصل الخاصة للاسم والسر فيه ما ذكرته فإن في هذا العنوان إنما يكون علم معنى من بكنهه دون غيره فهو المصحح لعدم الحكم.

قال في الحاشية وما قيل إن من هذه علم لم هو حرف حقيقة وليس هذه حرف وكذلك ضرب فليس بشيئ فإنه لم يقل به أحد من علماء اللغة وكيف يلتزم ذلك في المهملات نحو حبسق مهمل انتهى، حاصله أن من تتبع استعمال أهل اللغة أي أهل العرب لم يظهر له أن لفظ من له معنيان حرفي و اسمي ولو كان له معنيان وإن كان أحدهما منقولا عن الأخر يظهر لنا حاله من تفحص كلامهم في استعمالاتهم والتزام التكلف بأن الحاكمين على ألفاظ الحروف والمهملات يجعلون علما عند الحكم بعيدٌ عن شأن المحصلين فلذا لم يلتفت إليه المصنف

(والأول) أي الحكم على نفس الصوت (يجري في المهملات أيضا) لما يقال حبسق مهمل وديز مقلوب زيد.

(وأيضا ان اتحد معناه فمع تشخصه وضعا جزئي) هذا التقسيم بالنظر إلى المعنى الواحد وإن كان ذلك في ضمن المتعدد فالجزئي والمتواطئ والمشكك يكون في اللفظ المتكثر المعنى فيجامع الجزئي للمشترك والمنقول وكذا المتواطئ والمشكك فالتغاير بين أقسام متحد المعنى ومتكثره بالاعتبار وأما بين أقسام كل واحد منهما فبالذات.

(ويدخل فيه المضمرات وأسماء الإشارات فإن الوضع فيها وإن كان عاما لكن الموضوع له خاص على ما هو التحقيق) أي متشخص فتدخل في تعريف الجزئي المذكور أما تشخص الموضوع له في أسماء الإشارة فظاهر فإنه موضوع لما هو جزئي محسوس وأما في المتكلم والمخاطب فأيضا ظاهر وأما في ضمير الغائب الواحد لو جعل مرجعه مشخصا فهو أيضا ظاهر بقي الكلام في ضمير الغائب إذا جعل مرجعه أمرا كليا كما تقول الإنسان كلي فهو مقول على كثيرين في نفس ذاته فإنه ليس بجزئي حقيقي البتة.

أقول وحينئذ يسقط ما أجابه به السيد قدس سره في حاشية شرح المختصر ضمير الغائب راجع إلى المذكور والمذكور بما هو مذكور لا يحتمل الشركة فإن هذه الجهة المخصوصة لا تعتبر في المرجع كما يقتضيه الضرورة ولو اعتبر لم يمكن عليه حمل الكلي، والحق في الجواب أن يقال أن المصنف ما أراد بدخول المضمرات في الجزئي الحقيقي جميع أصنافها وأشخاصها بل حكم بالدخول بالنظر إلى الأكثر والغالب في هذا الاستعمال الذي ذكرنا متواط أو مشكك ولقلة هذا

القسم لم يورده تحتهما إحالةً إلى فهم المتعلم، بقي الكلام في أن أسماء الإشارات والمضمرات إذا لوحظت إلى معانيها المتعددة ففي أيّ قسم تدخل.

أقول خارج من المقسم المعتبر ههنا فإن المقسم بحسب الأحكام في الأول اللفظ المفرد بالنظر إلى المعنى الواحد، وفي الثاني اللفظ المفرد بالنظر إلى المعاني المتعددة بالأوضاع المتعددة نوعيا أو شخصيا وفي الوضع النوعي أيضا تعميم بحيث يشمل المجاز أيضا، ثم الوضع العام معناه أن يلاحظ الواضع أمرا كليا ويجعله مرآة لملاحظة أمور متكثرة ويعين اللفظ بواسطة تلك الملاحظة فإن كان عين اللفظ في هذه الصورة لكل واحد واحد من الجزئيات فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كوضع اسم الإشارة فإن الواضع لاحظ أمرا كليا لا لأن يوضع ذلك اللفظ له بل لأن يلاحظ جزئياته ويوضع اللفظ لتلك الجزئيات وإن كان عين اللفظ بإزاء ذلك الأمر العام الذي جعل مرآة لأفراده فهذا وضع عام وموضوع له كذلك والوضع الخاص عبارة عن نفي ما ذكر في الوضع العام بأن لا يلاحظ الواضع الأمر العام للوضع له أو لأفراده فلم يبق حينئذ شق إلا شق أن يكون الواضع بوضع لفظا بإزاء أمر خاص شخصي أو نوعي لا يجعل مرآة للأفراد للوضع له أو لأفراده فحينئذ لا يكون الموضوع له الاختصاص البتة بل لا يمكن أن يكون عاما بالمعنى المذكور بأن يكون الموضوع له يجعل مرآة للكثير وإلا يلزم التناقض هذا تنقيح وتوضيح لما في الحاشية فافهم.

(وبدونه متواط إن تساوت أفراده في الصدق) ليس المراد بالتساوي فيه عدم التفاوت مطلقا فإنه محال بل المراد من التفاوت المسلوب فيه هو الذي اعتبر في قسيمه أعني المشكك كما سيأتي.

(وإلا) أي وإن لم يوجد التساوي (فمشكك وحصروا التفاوت في الأولية والأولوية والشدة والزيادة) والحصر في الأربعة ليس إلا بحسب الاعتبار والاصطلاح للأغراض المقصوردة لهم إما الأولية فمعناها أن يكون ثبوت الكلي لبعض الأفراد علة لثبوته للبعض الآخر كالوجود فإن ثبوته لزيد علة لثبوته لعمر وابنه، وأما الأولية فمعناها أن ثبوت الكلي لبعض الأفراد بالنظر إلى ذاته وللبعض الآخر بالنظر إلى غيره كالضوء فإن ثبوته للشمس بالنظر إلى ذاته وللأرض بالنظر إلى الغير والشدة عبارة عن كون أحد الفردين بحيث ينتزع عنه العقل أمثال الآخر غير متمايزة في الوضع والزيادة كذلك إلا أن الأمثال فيها كما سيأتي متمايزة فيه

(ولا تشكيك في الماهيات ولا في العوارض بل في اتصاف الأفراد بها ولا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في أسود) أما انتفاء الأولين فلأن تحققهما في الماهية يستلزم المجعولية الذاتية كما ينطق عليها معناهما وأما الأخيران فوجه انتفائهما عن الماهية أن الأشد والأزيد إما

أن يشملا على شيئ لم يكن في الأضعف والأنقص أو لا على الثاني لم يكن بينهما فرق وعلى الأول ذلك إما داخل في حقيقة الأشد والأزيد أو لا على الأول يكون الأشد والأزيد ماهية متباينة للأضعف والأنقص فلا يكون إذن تشكيك فإن المقول بالتشكيك ماهية واحدة فإن السواد والبياض لا يكون بينهما تشكيك مع حصول الاختلاف بينهما.

وعلى الثاني يكون التشكيك في الأمر الخارج لا في نفس ماهية الأشد والأضعف فيلزم الخلف على أنا نجري الكلام بمثل ما قلنا في ذلك الأمر الخارج فليزم التسلسل وحينئذ لا يكون التشكيك في الماهية كالجسم مثلا ولا في العارض أي المبدأ القائم بالشيئ كالسواد مثلا فإنه إن كان مقولا بالتشكيك فإما أن يعتبر تشكيكه بالنظر إلى أفراده التي يكون ذاتيا لها كالسوادات فذلك باطل بما مر وإما بالنظر إلى معروضه كالجسم فهو غير محمول عليه والمشكك لا بد أن يكون محمولا فإذن يكون التشكيك في العرضي أي الخارج المحمول كالأسود مثلا هذا هو الذي قال به المشاؤون.

والاعتراض عليه من قبل الروايتين بوجهين الأول النقض بالأسود وهو التفاوت في منشأ الصدق وهو السواد ولا شك أن السوادات مختلفة بالضرورة ففي محل منشأ صدق الأسود السواد الشديد ففي محل منشأ صدق الأسود السواد الشديد وفي محل السواد الضعيف ولا يوجد ذلك في حمل السواد على السوادات فإن منشأه نفس ذات السواد وفيه نظر فإن منشأ صدق الأسود نفس السواد فإن منشأ المشكك مطلق عن قيد الشدة والضعف لا يقال إن المنشأ مختلف بمعنى الاقتران بالمختلفات لا في نفس كونه منشأ لأنا نقول يوجد مثل ذلك في حمل السواد على السوادات وغاية التفصي أن يقال مرادهم من الاختلاف في جهات الصدق الاختلاف في علة الصدق أو الاختلاف في أن يكون نفس الصدق زائدا في بعضٍ وناقصا في بعض بيان الأول أن حمل العرضيات معللة بالمبادئ وهي مختلفة وإن لم تختلف في نفس كونها مبدأ فتحقق التشكيك حينئذ في الأسود لا في السواد بالنظر إلى السوادات فإنه ذاتي لها غير معلل بعلة.

وبيان الثاني أن الجسم الأسود الذي قام به السواد الشديد إذا انتزعنا عنه أمثال الأضعف فبالنظر إلى كل مثل يصدق الأسود على الجسم المذكور مثلا إذا كان فيه عشرة أمثال للضعيف فيكون الصدق بعدة ذلك العدد وفي ذلك الضعيف مرة واحدة ولا يوجد هذا في صدق السواد على المبدإ الشديد فإن سواديته بالنظر إلى نفس ذاته لا يكون باعتبار أمور انتزاعية متأخرة عن ذاته ووجوده نعم فيه يتعدد الصدق بتعدد الموضوع فإن لكل انتزاعي موضوعا على حدة.

والمراد ههنا زيادة الصدق بالنظر إلى موضوع واحد فحينئذ حاصل الجواب عن النقض اختيار شق الزيادة في الأسود الأشد واختيار أن الأمر الزائد خارج وهو المبدأ فإن قلت فيتحقق

التشكيك فيه قلت كلًا فإنه ذاتي لأفراده وغير محمول بنفسه على موضوعه فلا يتأتى التشكيك بالمعنى الذي بيناه فيه بل ذلك يورث التشكيك في العرضي المأخوذ عنه ولا يلزم أن يكون كل ما به الاختلاف مشككا والاعتراض الثاني من قبل الإشراقيين بالحل باختيار الشق الثاني من الترديد الأول وقولهم لم يكن بينهما فرق ممنوع بل الفرق قد يكون بتفاوت المراتب بلا زيادة أمر ونقصانه فالسواد نفسه بلا انضياف أمر إليه زائد في السواد الأشد وناقص في الأضعف وجوابه أن منشأ انتزاع أمثال الأضعف إما أن يكون نفس الماهية فهي موجودة في الأضعف فيلزم عدم الفرق وإلا يلزم تخلف الانتزاعيات عن المنشأ بمعنى عدم صحة انتزاعها عنه وهو يؤول إلى الترجيح بلا مرجح أو مع أمر زائد عليه فيرجع إلى الشق الأول ويلزم ما لزم عليه كما لا يخفى على الذهن الثاقب.

والذي وضح لدي بفضل الله تعالى وتوفيقه في هذا المطلب الجليل الشأن هو أن التشكيك في الماهية هو الحق وما زعمه المشاؤون في إبطاله باطل فلا بد علينا أولا من إيراد الدليل الذي لا يمازجه سفسطة ثم ثانيا انحلال عقدة التشكيك الذي عرض لهم فههنا مقامان الأول إقامة الدليل على هذا المطلب وبيانه موقوف على تمهيد مقدمة جليلة واضحة وهي أن الانتزاعيات النفس الأمرية التي لا يتوقف واقعيتها على ذهن من الأذهان لا بد أن يكون منشؤها موجودا في الخارج لا يتوقف على وجود أمر في الذهن واعتباره وهذا أجلى لمن له أدنى تأمل.

وبعد ذلك نقول إنا إذا فرضنا خطا متصلا بقدر ذراع مثلا فنقول صحة زيادة نصفه على ربعه وصحة زيادة ربعه على ثمنه أمر واقعي انتزاعي ثابت في نفس الأمر لا يتوقف على وجود ذهن من الأذهان فمنشؤه لا بد أن يكون أمرا خارجيا بحكم المقدمة المذكورة فهو إما أن يكون نفس الماهية أو جزؤها أو خارجا عنها على الأول والثاني ثبت المطلوب، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن الجزء إما بنفس ماهيته منشأ له فهو المطلوب أو باعتبار جزء منه فيلزم التسلسل في الخارجيات أو بواسطة أمر خارج عنه فيبطل بإبطال الشق الثالث أما الثالث فبيان بطلانه أن الأمر الخارج منشأ لصحة انتزاع الزيادات الخاصة التي في الأجزاء الانتزاعية منه إما أمر واحد في الخارج مشترك بين جميع الأجزاء بعد الانتزاع فيلزم كون الزائد ناقصا وبالعكس بل يلزم استحالات غير عديدة كما لا يخفى على المتأمل وإما أن يكون بإزاء كل جزء منه أمر خارج فيتعدد الخارجيات بحسب تعدد الأجزاء فهي غير متناهية باطلة لأنه يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين وهما مبدءان وأيضا يلزم الأجزاء التي لا تتجزى.

وبالجملة فيه أيضا يلزم مفاسد غير عديدة فتعين الشق الأول لكونه منشأ للزيادة الخاصة وهو المطلوب من ثبوت التشكيك في نفس الماهية ولك أن لا تتوقف الدليل على المقدمة الممهدة

بأن تقول من الرأس أن زيادة نصف الذراع على ربعه منشؤه ماذا إما الماهية فهو المطلوب أو جزؤها وبيانه مر أو أمر خارج عنها منتزع أو منضم أو منفصل في الانتزاعي يعود الشقوق فلا بد من الانتهاء إلى أحد الشقوق الباقية وعلى ضرورة الانضمام والانفصال لا يكون أمر واحد في كل جزء وإلا يلزم كون الزائد ناقصا وبالعكس فإن وجود المنشأ مصحح لانتزاع الزيادة الخاصة في كل جزء بل يكون متعددا بحسب تعدد الأجزاء فيلزم المفاسد وهذه طريقة حسنة لإثبات التشكيك في الماهية فأتقنها.

(ومعنى كون أحد الفردين أشد من الآخر أنه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم أمثال الأضعف ويحلله إليها حتى أن الأوهام العامة تذهب إلى أنه متألف منها) وهكذا معنى كون أحد الفردين أزيد من الآخر إلا أن أمثال الأضعف في الأشد لا تكون متباينة في الوضع وفي الأزيد مباينة فيه لكونها أجزاء مقدارية بخلاف الأول، وفي قول المصنف إشارة إلى أن مراتب الكيفيات بسائط لا تركيب فيها وكذا مراتب المقادير بسائط إذا كانت متصلات فلا تركيب فيها من الأجزاء المقدارية.

والمقام الثاني وهو أن مزعوم المشائين في إبطال ما قال به الإشراقيون كما ذكرنا باطل فإنهم تركوا شقا في إقامة البرهان القطعي عليه وهو أن يكون السواد الأشد مغايرا بنفس ذاته ومرتبته من غير أن يضاف إليه شيئ للأضعف وما قالوا في بيانه أنه يلزم الترجيح بلا مرجح في انتزاع أمثال الأضعف من الأشد دون الأضعف مع اتحاد منشئه فيها وهي الماهية أو يلزم اتحادهما بحيث لا يتمايز أصلا فهو مدفوع فإن الاتحاد بالذات والتفاوت بحسب المراتب ولكل مرتبة جاعل خاص يخرجها من كتم العدم إلى الوجود وهو المرجح لانتزاع الأمثال من الأشد دون الأضعف وهو الباعث لإخراج المراتب المتغايرة من الماهية الصالحة المتمايز بحسب نفس ذاتها إلى عالم الكون فنسبة اختلاف المراتب إليها عند الإشراقيين كنسبة اختلاف الوجودات إلى الماهية الواحدة على طريق المشائين فكما أن الجاعل على طريقهم يفيد الوجودات المتخالفة لماهية واحدة منشأ لانتزاع أمور متخالفة كذلك يفيد اختلاف المراتب الباعثة لاختلاف الانتزاعيات فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا اتحاد السواد الأشد والأضعف بحيث لا يكون بينهما امتياز أصلا والمتأمل يكفيه هذا القدر من البيان لا يحتاج إلى زيادة التوضيح فافهم.

(وإن كثر معناه فإن وضع لكل ابتداء) أي بلا تخلل النقل (فمشترك) فبقيد الوضع للكل خرج الحقيقة والمجاز وبقيد الابتداء خرج النقل فإن المنقول إليه أيضا موضوع له كما قيل، (والحق أنه واقع حتى بين الضدين) وقع في المشترك اختلافات، الأول أنه ممكن أو لا والثاني بعد تسليم الإمكان واقع أولا والثالث بعد تسليم الوقوع هل واقع بين الضدين أم لا ويدفع هذه الاختلافات كلها وقوع لفظ القرء للحيض والطهر على سبيل الوضع ثم لا بد من إزاحة

أقوى شبهات المخالفين فمن قال بعدم إمكانه قال لو أمكن لزم التفات النفس في آن واحد إلى شيئين بالتفصيل وهو باطل.

بيان الملازمة أن المشترك إذا أطلق فإما أن يلاحظ بعض المعاني دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح أو لا يلاحظ أصلا فذلك أيضا باطل فإن الوضع للاستعمال ولا بد من اللحاظ بالضرورة فيتعين ملاحظة جميع المعاني فإما أن يكون بالإجمال فذلك أيضا باطل فإن ملاحظة المعاني بالأوضاع المتعددة المفصلة لا بد أن يكون على التفصيل، ودفعه بوجهين الأول أن بعض المعاني يكون أشد مناسبة بالذهن فيكون هو الملحوظ دون غيره.

والثاني أن الأوضاع المتعددة قد تكون ملحوظة مجملا فيكون المعاني أيضا كذلك، ومن قال بعدم وقوعه قال بأن المبهم منه مخل بالمقصود والمبين يطول بلا فائدة فإن البيان يكفي للمقصود ودفعه أن المبهم قد يكون مؤديا للمقصود كما في التورية كقول الصديق رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم رجل يهديني السبيل والمبين قد يكون أبلغ من البيان على أن القرينة قد تكون حالية ومن قال بعدم وقوعه بين الضدين قال إن التضاد تنافر والاشتراك توحد فيلزم التضاد قلنا، توحد في اللفظ وتنافر في المعاني فلا تضاد.

وأيضا قال وإذا أريد الضدان من اللفظ فيجتمعان في الذهن وهو محل واحد قلنا إن التضاد من خواص الهويات العينية ولا تضاد في الصور ثم قد يقال بالاستدلال على وقوع المشترك أنه لو لم يقع لخلت أكثر المعاني من الألفاظ لعدم تناهيها وتناهي الألفاظ لتألفها من حروف متناهية والمركب من المتناهي متناه وحينئذ ينسد باب التعليم والتعلم مع أنه مفتوح بالضرورة وهو مدفوع لا بما قيل إنا لا نسلم أن المركب من المتناهي متناه مطلقا بل إذا كان بمراتب متناهية ولا نسلم تناهي المراتب فإن تناهي المراتب في علم التعليم والتعلم معلوم إذا لا يوجد لفظ زائد على عشرة أحرف مثلا في ذلك العالم فإذا وجدنا الانضمامات إلى عشرة يلزم التناهي كما لا يخفى على من له فهم مستقيم بل مدفوع أولا بما أقول بتوفيق الله تعالى أن الألفاظ يجوز أن تبلغ إلى حد من الكثرة بحيث لا يضيق عنه نطاق البيان والتعليم والتعلم فإنه لم يثبت بيان أمور غير متناهية تفصيلا بحيث لا يتكرر في نشأة الدنيا ولا في نشأة الآخرة، أما الثاني فظاهر على طريقهم، وأما الأول فلانقطاع نشأة كل واحد من المبينين فإنهم لا يبينون تفصيلا إلا معلومات متناهية بألفاظ كذلك وأما تعليم أمور غير متناهية إجمالا فلا يفضي إلى تعدد الألفاظ فضلا إلى عدم تناهيها فإذا بين واحد واحد منهم تلك المعاني بتلك الألفاظ يجوز أن ينقل هذه الألفاظ كلا أو بعضا إلى شخص آخر وهكذا فلا يلزم المحذور وثانيا بأن البيان بالمجازات أوفر وثالثا بالحقيقة على طريق الوضع العام للموضوع له الخاص فإنه يشمل

أمورا لا تحصى مشتركة في ذاتي أو عرضي فإن شيئا من الأمور المتخالفة لا يخلو عن الاشتراك في العرضي الواحد وهو الكافي في الوضع العام والموضوع له الخاص فاندفع ما قيل أنه لا يشمل المتخالفات وهي أيضا في التعليم غير واقفة في حد فأتقن هذا الكلام

(لكن لا عموم فيه حقيقة) المراد من العموم أن يراد بلفظ المشترك أكثر من معنى واحد قال في الحاشية ثم بعد تسليم وقوعه أي المشترك هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعي رحمه الله أو لا كما هو مذهب أبي حنيفة ثم بعد كونه عاما فذلك إما بطريق الحقيقة كما هو مذهب طائفة أو بطريق المجاز كما هو رأي طائفة أخرى وإلى هذا أشار بقوله لكن لا عموم فيه حقيقة انتهى.

أقول بتوفيق الله تعالى وتوقيفه يفهم من كلام المصنف أن في المشترك عموما على سبيل المجاز فحينئذ لا بد له من العلاقة فإن كان المراد من العموم العموم المجموعي فالعلاقة هي علاقة الجزئية أو العموم الإفرادي كما هو الظاهر من كلامهم ففيه أيضا علاقة الجزئية فإن الكل الإفرادي عبارة عن الكثرة والواحد الذي هو الموضوع له حقيقة جزء منها وقد صرح المحققون أن الواحد المعين جزء من كل واحد واحد

(والمرتجل) ما وضع لمعنى ثم نقل إلى الثاني لا لمناسبة

(قيل من المشترك) لأن الظاهر من الابتداء المأخوذ في تعريفه عدم النقل لمناسبة

(وقيل من المنقول) قصرا على مجرد النقل وإلا أي وإن لم يوضع ابتداءً(فإن اشتهر في الثاني فمنقول شرعي أو عرفي عام أو خاص) ذكر الشرعي وقدمه مع كونه داخلا في العرف الخاص إظهارا لمرتبة الفضيلة

(قال سيبويه الأعلام كلها منقولات) وما قيل إن جعفرا علم وفي الأصل اسم لنهر صغير فلم يوجد النقل لعدم المناسبة فممنوع

(خلافا لجمهور) ولعل تفحصهم أقوى من تفحص سيبويه فقط، فقولهم بأنه ينقسم إلى منقول ومرتجل لعله مقرون بالصواب (وإلا فحقيقة ومجاز) قال في الحاشية ظاهرة يقتضي أن يكون اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجازا لكن المشهور أن اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ومجازا.

أقول بتوفيق الله تعالى وتوقيفه لعل اصطلاح أهل الميزان مخالف لاصطلاح أهل العرب أعني علماء البيان والأصول فهم اعتبروا الاستعمال ولذا يعرفون الحقيقة باللفظ المستعمل في ما وضع له والمجاز باللفظ المستعمل في غيره وأهل الميزان لم يعتبروه فلم يوردوه في تعريفهما ولعل وجه عدم اعتبارهم أن المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور والاستعمال فرع

الدلالة فرعية زمانية أو ذاتية فاللفظ المفرد في مرتبة الدلالة فقط قبل الاستعمال يخلو عنها وليس بنقل ولا اشتراك فيلزم خلو المقسم عن الأقسام فإن قلت أين الدلالة في المجاز قبل الاستعمال قلت الوضع النوعي في المجاز يكون متحققا قبل الاستعمال فبالنظر إلى ذلك الوضع والوضع الشخصي الذي يكون للمفرد قبل الاستعمال لا يكون مشتركا ولا منقولا فلا بد أن يكون حقيقة ومجازا وإلا يلزم الخلو عن الأقسام فتأمل فإنه فائدة دقيقة جديدة

(ولا بد من علاقة) العلاقة شرط التحقق المجاز والشرط مفسر بما لا يوجد المشروط بدونه وهو قد يتحقق بدون المشروط ولكنه إذا تحقق بعد سائر ما لا بد للمشروط يستلزمه فإذا تحقق في موارد الاستعمال المعنى الموضوع له وقد منع عن إرادته فحينئذ تحقق العلاقة يفضي إلى المجاز بالضرورة فكلما توجد تلك العلاقة بذلك الطريق تحقق المعنى المجازي وهو معنى شرطية العلاقة في المجاز وهي مطرد فيه بذلك المعنى

(فإن كانت العلاقة تشبيها) أي علاقة شركة في أمر خاص ووصف خاص فاستعارة كإطلاق لفظ الأسد على زيد للشجاعة وإلا أي وإن لم يكن تلك العلاقة علاقة التشبيه بل غيرها كعلاقة السبية واللزوم وغيرها

(فمجاز مرسل وحصروه) أي المجاز المرسل بتفحص الكلمات وتنقيح المناط

(في أربعة وعشرين نوعا) وقد أدرج بعضهم بعضها في بعض كالوحدات الثماني الذائعات في التناقض، ونحن لا نطول الكلام بذكر أقسام الاستعارة فإنها مصرحة في علم البيان وبذكر أقسام المجاز المرسل فإنها مصرحة ومشهورة في كلام السيد السند وغيره

(ولا يشترط سماع الجزئيات نعم يجب سماع أنواعها) حاصله أن المجازات ليست مقصورة على الجزئيات المسموعة من أهل اللسان بل الاعتبار إنما يكون للعلاقة الكلية المستنبطة من كلامهم بتنقيح المناط فكل ما وجدت تلك العلاقة ووجد المانع من صرف اللفظ على معناه الحقيقي استعمل فيه إلا إذا وجد المنع من أهل اللغة من الاستعمال فيه كالنخلة لطويل غير الإنسان مع وجود العلاقة فيه ونظيره في الحقيقة اللفظ الموضوع بالوضع العالم للموضوع له الخاص كلفظ هذا فإن كل محسوس موجود في الخارج زيدا كان أو عمرا أو بكرا يستعمل فيه كذلك كل ما وجدت العلاقة فيه يستعمل اللفظ مجازا فيه، ومعنى تنقيح المناط لإثبات العلاقة الكلية إن العرب مثلا استعمل لفظ الأسد في زيد وعمرو مثلا فنقول ليس مناط استعمال لفظ الأسد في زيد لأنه قريبه وعمرو لأنه في حفظه مثلا بل لأن وصف الشجاعة يوجد فيهما فكل ما يوجد فيه ذلك الوصف استعمل الأسد فيه بعد تعذر الحقيقة ولما لم يشترط سماع الجزئيات في المجاز لم يدونوا في كتبهم كتدوين الحقائق فافهم.

(علامة الحقيقة التبادر والعراء عن القرينة) يحتمل أن يكون الواو بمعنى مع فحينئذ يكون قرينة واحدة بمعنى أن تبادر المعنى مع العراء عن القرينة علامة الحقيقة، ويحتمل أن يكون الواو للعطف فقط، فحينئذ يكون قرينتان، إحداهما التبادر أعني من حاق اللفظ، والثانية أن يستعمل اللفظ في المعنى عاريا عن القرينة وبينهما من التفاوت ما لا يخفى على المتأمل، وهذا أقوى علائم الحقيقة وعليه مدار إثبات الوضع غالبا وحينئذ علامة المجاز عكس ذلك

(وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل) يعني إذا علمنا للفظ معنى حقيقيا ثم استعملناه في معنى آخر يستحيل حمل الأول عليه فيعلم أن هذا المعنى المستعمل فيه معنى مجازي فإنه لو كان حقيقيا لم يترك بلا دليل فهو مرجوح والمجاز أرجح فيحمل عليه ففي هذا الطريق بواسطة استحالة الحمل ينتقل إلى المجازية لما أشرنا وأورد عليه أن في المشترك أيضا حمل بعض المعاني على البعض مستحيل وإن أريد استحالة حمل جميع فإذا علمنا أن هذه المعاني جميع المعنى الموضوع له للفظ فيعلم قطعا أن ما وراءه مجاز فلا احتياج إلى استحالة حملها عليه أو إمكانه

أقول بتوفيق الله تعالى وتوقيفه إن العام إذا أريد به الخاص من جهة أنه هو حقيقة كما تقرر في موضعه فإذا استوعبنا جميع المعاني الحقيقية لذلك العام ورأينا استعماله في غير تلك المعاني لا لعلم مجازيته ما لم نعلم أن صدق تلك المعاني على ذلك الغير مستحيل إذ يجوز أن يكون ذلك الغير خاصا منه ويستعمل فيه على أنه هو فإذا علمنا استحالة الصدق علمنا بها المجازية فإن العام لا يستحيل صدقه على الخاص وبهذا تم كونها علامة لها فافهم،

(واستعمال اللفظ في بعض المسمى كالدابة على الحمار) المراد بالبعض بعض جزئياتهم فالدابة موضوعة لكل ما يدب على الأرض والحمار بعض منه، فإن قلت بعض المسمى أي الموضوع له غيره فاستعمال اللفظ فيه عين كونه مجازا فيه فلا يصلح لكونه علامة فإن العلامة غير ما هي علامة له، قلت استعمال اللفظ في بعض المسمى مجاز خاص والخاص يكون علامة على العام فإن الخاص خارج عنه ويعلم بوجوده وجوده ضرورة تحقق العام في ضمن الخاص، وفيه أن الاقتصار ههنا على استعمال اللفظ في بعض المسمى في حق كونه علامة للمجاز غير مناسب فإن استعمال اللفظ في سبب المسمى ومسببه واستعماله في اللازم والملزوم كلها مضاهية للأول مع أنهم لم يعدوها منها فتأمل فإنه دقيق (النقل والمجاز أولى من الاشتراك والمجاز أولى من النقل) حاصله إن اللفظ إذا دار بين الحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل يحمل على الأول وإذا دار بين الأخيرين يحمل على الثاني وقد ذكروا في وجه الأولوية وجوها أقواها أن المجاز أكثر وقوعا من النقل والاشتراك والنقل أكثر وقوعا من الاشتراك واللفظ يحمل على المعنى الأعم الأغلب.

(والمجاز بالذات إنما هو في الاسم وأما الفعل وسائر المشتقات والأداة فإنما يوجد فيها بالتبعية)، أما التبعية في المشتقات والفعل فظاهر لأن المجاز فيها إنما يكون بسبب المبدأ فإن ضاربا وضرب إذا استعمل في معنى قاتل وقتل فإنما يكون التجوز من جهة أن الضرب استعمل في معنى القتل، والسر فيه أن الفعل والمشتق كل واحد منهما موضوع لمفهوم الصيغة ومفهوم المبدأ والتجوز باعتبار الصيغة قليل جدا فلذا أسقطوا من النظر نعم باعتبار المبدإ كثير الوقوع في كلامهم فلذا اعتبروه في المشهور، وعبارة المصنف رحمه الله تعالى شاملة للقسمين، أما الحرف فإنما يكون فيه بواسطة متعلقاته، وفيه وهن ظاهر فإن أحد الحروف قد يستعمل بإزاء معنى آخر ولا مدخل فيه لمتعلق معناه ولا للعنوانات الاسمية التي عبرت تلك المعاني بها فإن الباء إذا استعمل في الظرفية فهو ترك للإلصاق واستعمال فيها وهو غير موضوع لها وهذا بعينه تحقق المجاز بالذات ولا مدخل فيه للمتعلقات والعنوانات أصلا فإن سرت بيوم كذا معناه في يوم كذا فالسير واليوم على معناهما وإنما أردنا بالباء معنى الظرفية الخاصة التي هي غير موضوعة لها، والحق أن فيه مجازا وحقيقة بالذات وإن كان معناه تابعا للغير.

(وتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة وذلك واقع لتكثر الوسائل والتوسع في محال البدائع) ذهب قوم إلى إنكار المرادفة لخلوها عن الفائدة لأن الواحد كافٍ للإفهام، وهذا التعليل إنما يتم لو كان الواضع هو الله تعالى فإن العباد لا مضايقة في خلو أفعالهم عن الفائدة المعتدة التي من جملتها التفهيم فأشار المصنف بالتعليل إلى فائدة وقوعها إذ بها تكثر الوسائل للإفهام فهي فائدة جليلة فإن بعض الألفاظ قد ينسؤه بعض اللافظين ويتذكر بعضها فيسهل عليه التعليم والتعلم، وأيضا بعض الألفاظ قد يكون مرا على لسان بعض اللافظين فيكره بعض السامعين المخاطبين والآخر حلوا و منشطا لآذان تلك السامعين فيختار الثاني ويترك الأول وفي تكثر الوسائل فوائد أخرى، وأما التوسع في محال البدائع فكما قال في الحاشية كالسجع في قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فإنه لو قال بمرادف ما فات أعني ما مضى فات السجع وكالمجانسة كقولك اشتريت البر وأنفقته في البِر فإنه لو أتي بمرادف البر أعني الحنطة فات المجانسة وكالقلب نحو قوله تعالى رَبَّكَ فَكَبِّرْ فإنه لو أورد بمرادف كبر لفظ عظ فات القلب

(ولا يجب قيام كل مقام الآخر وإن كان من لغة فإن صحة الضم من العوارض يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه) في الحاشية هل تجب صحة إقامة كل من المترادفين مقام الآخر ففي حال التعداد من غير عامل ملفوظ أو مقدر يصح اتفاقا وأما في حال التركيب تجب وهو الأصح عند ابن الحاجب، وقيل لا تجب صححه الإمام في المحصل، وقيل تجب إن كانا من لغة واحدة وإلا لا انتهى، ومعنى قوله تجب أي الصحة وكذا في قوله لا تجب أي لا تجب الصحة، حاصل

الدليل أن نفس المعنى ولفظه لا يمنع الإقامة ولا نفس الضم في إفادة نفس المعنى التركيبي أيضا بل صحة الضم بحسب متعارف أهل اللغة من عوارضهما فقد يصح في بضع الألفاظ ولا يصح في بعض الآخر وإن اتحد معناهما فهي المانعة حقيقة في بعض المقام فلم تجب الصحة مطلقا والسر فيه إن كل لفظ مرادف لفظ آخر وإن عبر بهما عن معنى واحد له خصوصية بحسب الانضمام فباعتبار تلك الخصوصية في المتعارف يتغير المعنى كلفظ دعا فإنه وإن كان موضوعا لمعنى صلى لكن مع اقترانه بلفظ على يفيد بحسب خصوصية ذلك الاقتران في العرف معنى الضرر بخلاف صلى معه فإنه يفيد مقابله فمنع الصحة لم يكن بحسب أصل معنى المرادفين ولا بالنظر إلى لفظهما ولا بالنظر إلى أصل المعنى التركيبي الذي وضع له لفظ المركب نوعا بل باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب بحسب العرف فتأمل.

(هل بين المفرد والمركب ترادف اختلف فيه) أقول لعل النزاع لفظي فمن حمل لفظ اتحاد المعنى في تفسير المرادف على الاتحاد بالذات وبالاعتبار مال بعدم الترادف فإن لفظ الإنسان بل كل محدود يدل على المعنى الإجمالي ولفظ حيوان ناطق بل كل حد تام يدل على المعنى التفصيلي وهو مغاير للمعنى الإجمالي بالاعتبار فإذا لم يكن الترادف بين المحدود والحد التام لم يكن بين المفرد وحده الناقص وإن كان مركبا والرسم التام والناقص ترادف بالطريق الأولى لمغايرة معناهما بالذات، وأما المركبات المنفصلة الأجزاء فالأمر فيها أظهر من انتفاء الترادف، ومن قال بالترادف أخذ الاتحاد بالذات فقط فيتحقق الترادف بين المحدود والحد.

(والمركب ان صح السكوت عليه فتامٌ خبرٌ وقضيته إن قصد به الحكاية عن الواقع) وهو المحكي عنه اضطرب كلامهم في تحقيقه فقال بعضهم الموضوع والمحمول والنسبة الخارجية فإن المحكي عنه لا بد فيه من ربط الموضوع بالمحمول فإن المنفصلات لا يصدق بعضها على بعض فلا حكاية فيها فلا محكي عنه أيضا فيها والربط هو النسبة وجماعة قالوا إن هذا باطل فإن النسبة لا وجود لها في الخارج والمحكي عنه موجود فيه بالضرورة في حمل الأوصاف الخارجية والذاتيات بل الانتزاعيات الخارجية أيضا وقد أصابوا في أن النسبة لا وجود لها في الخارج ولكن لم يبينوا وجه فساد ما أوقعهم في هذه الورطة الظلماء وهو أن السواد ما لم يكن حالا في الجسم لم يكن محكيا عنه لقولنا الجسم أسود والحلول هو النسبة وكذا الفوقية ما لم تكن قائمة بالفلك لم تكن محكيا عنها لقولنا الفلك فوقنا لكن القيام فيها انتزاعي يعبر عنه بالاتصاف الانتزاعي والقيام نسبة وهكذا سبيل الأجزاء فإن التحليلية أجزاء مسامحة سبيلها سبيل الأوصاف الانتزاعية والأجزاء الخارجية الواقعية لا بد فيها من الانضمام الذي يكون مناطا للحمل كما سيأتي تحقيقه منا والانضمام أيضا نسبة فبقي الأمر بعدُ في الخفاء.

فأقول بتوفيق الله تعالى وتوقيفه على وجه التفصيل أن في حمل الذات والذاتيات عليها يكون المحكي عنه نفس ذات الموضوع وفي الأوصاف المنتزعة عن الذات كالتجرد في المجردات والتمييز في جميع الماهيات أيضا نفس الذات إلا أن الفرق بينهما بالدخول والخروج ولذا عرف الذاتي بالداخل دون ما يكون منشأ نفس الذات وفي الأوصاف الخارجية القائمة بالموضوع فيه يكون المحكي عنه نفس وجوده الخاص للمحمول في الخارج، فإن قلت ذلك الوجود الرابطي عين النسبة فيعود المحذور، قلت رابطي بمعنى الاحتياج إلى المحل دون المعنى الغير المستقل كما يكون في القضايا في مرتبة الحكاية بل المحكي عنه هو السواد الموجود بالوجود الخاص والجسم الموجود بوجوه كذلك وليس في هذين الموجودين نسبة أصلا نعم قد يعبر عن الوجود الخاص للحال بالحلول تعبيرا عن المنشإ بالمفهوم الانتزاعي فإن الحلول منتزع من الوجود الخاص للحال بل عن الحال الموجود بالوجود الخاص فما قالوا إن الاتصاف الانضمامي الخارجي مرتبة المحكي عنه وصدق تلك الأوصاف بحسب الذهن مرتبة الحكاية يكون المراد بانضمام منشأه أعني الوجود الخاص للحال بل الحال الموجود بوجود الخاص، وأما الأوصاف الانتزاعية فإن كانت منتزعات من نفس الذات فحالها ما عرفت آنفا وإن كانت منتزعات بالنظر إلى الوصف المنضم كانتزاع الفوقية من السماء بواسطة الوضع الخاص وكانتزاع القيام والقعود من اليد بواسطة الوضع الخاص أيضا فالمحكي عنه فيها ذلك الوصف المنضم الموجود بالوجود الخاص مع وجود الفلك في الأول وزيد في الثاني، وعندي في حمل الأجزاء الحقيقية أيضا يكون المحكي عنه هو الحال الموجود بالوجود الخاص مع المحل فإن الوجود الخاص للحال هو الرابط الباعث لحمل الأجزاء بعضها على بعض وعلى الكل كما سيأتي تحقيقه بوجه أدق إن شاء الله تعالى فاحفظ هذا التحقيق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق.

(ومن ثم يوصف الخبر بالصدق والكذب بالضرورة)فإن الصدق عبارة عن مطابقة الحكاية للمحكي عنه والكذب عن عدمها (فيقول القائل كلامي هذا كاذب ليس بخبر فإن الحكاية عن نفسه غير معقول) إشارة إلى دفع إشكال مشهور وهو أن قول القائل كلامي هذا كاذب مشيرا إلى نفس هذا القول خبر البتة لاشتماله على الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية وكل ما هذا شأنه فهو خبر وكل خبر لا بد أن يكون صادقا أو كاذبا وهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا كذبه، أما الأول فلأن الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع في الواقع فالمحمول هو كاذب فثبوته للموضوع يستلزم كذبه البتة فحينئذ يلزم اجتماع النقيضين، وأما الثاني فلأن الكذب عبارة عن عدم ثبوت المحمول للموضوع والمحمول هو الكذب وسلبه عن الموضوع يستلزم صدقه بالضرورة وأجاب المحقق الدواني بما في المتن وحاصله أنه ليس ههنا نسبة تامة خبرية بل إنشائية فإن النسبة التامة الخبرية تقتضي الحكاية والمحكي عنه وهما

متغايران وليس ههنا كلام آخر فيلزم اتحادهما وهو غير معقول وهذا معنى قول المصنف رحمه الله تعالى أن الحكاية عن نفسه غير معقول وإذا كان القول المذكور إنشاء فهو ليس بصادق ولا كاذب فلا يلزم المحذور.

(والحق أنه بجميع أجزائه مأخوذ في جانب الموضوع فالنسبة ملحوظة إجمالا فهي المحكي عنها ومن حيث تعلق الإيقاع بها ملحوظة تفصيلا فهي الحكاية) أجاب المصنف بأن ههنا إجمالا وتفصيلا فالقول المذكور إنما يدخل تحت قوله هذا بالإجمال لأن الإشارة إنما تقع في الآن فيلاحظ القول المركب فيه بلحاظ واحد وهو الإجمال وهو المحكي عنه ومن حيث تلفظه من أوله إلى آخره وملاحظة الذهني إلى معنى كل واحد واحد من أجزاء لفظه ملحوظة تفصيلا هو الحكاية فالنسبة عبارة في كلام المصنف عن القول المذكور وليس المراد بالإيقاع المذكور في كلامه الاذعانَ فإنه إنما يتعلق بالمجمل كما سيأتي بل المراد به بالإيقاع على اللسان من أوله إلى آخره بحيث يكون كل لفظ منه تعبيرا عن معناه انحيازا وحينئذ يحصل الفرق بين الحكاية والمحكي عنه فسقط قول المحقق الدواني، وما قيل إنا إذا أشرنا إلى القول المفصل يلزم الاتحاد فاسد فإن الإشارة بهذا إنما تقع في الآن وهو مناف لأن يقع فيه لحظات كثيرة وإنما المراد بالتفصيل ههنا هذا نسلم إذا ظهر الفرق بين الحكاية والمحكي عنه بالإجمال والتفصيل ففي هذه الصورة يجوز أن يكون المفصل صادقا وإنما يرجع الكذب إلى المجمل وبهذا يتبين ما في الحاشية وهذا كما أنه جواب عن الشبهة كذلك جواب عن جواب المحقق الدواني أيضا ويجوز أن يكون قضية واحدة صادقة باعتبار وكاذبة باعتبار آخر وكذا العكس ولا يرد ما أورد أن الاتصاف بالصدق والكذب إنما يكون في النسبة الحاكية التفصيلية دون الإجمالية المحكي عنها فإن النسبة التامة الخبرية سواء لوحظت إجمالا أي بلحاظ واحد أو تفصيلا أي لوحظت بلحاظات شتى لا تخرج عن حقيقتها ومن الخواص واللوازم لحقيقتها الاتصاف بالصدق والكذب كما سيأتي تحقيقه ومن ارتكب أن القضايا المجملة لا تتصف بالصدق والكذب والمفصلة تتصف بهما فقد أتى ببهتان عظيم لا يقبله العاقلون، ومنشأ غلطه أن في الإجمال يتصور أمر واحد إلى بسيط ليس المحمول ولا الموضوع ولا النسبة التامة الخبرية موجودا فيه بالفعل وليس الأمر كذلك فإن النسبة والموضوع والمحمول حقائق متباينة لا يتصور فيها الاتحاد بالذات أو بالوجود كما حققه المحققون وشيدنا أركانه وأسسناها على نمط قويم في الحواشي المشهورة لنا في هذا الفن وفن الأمور العامة بل إنما التفاوت باللحاظ فقط وفي هذا التفاوت لا ينسلخ القضية عن حقيقتها وحيئذ يفسد الجواب بأنا نختار شق الكذب لانتفاء المحمول عن الموضوع الذي هو المجمل بناء على أن الصدق والكذب من شأن النسبة التفصيلية والقضية المفصلة دون المجملة.

أقول بتوفيق الله تعالى وتوقيفه أن جواب المصنف رحمه الله تعالى لا يصلح لأن يكون جوابا عن الشبهة ولا جوابا عن جواب المحقق الدواني، أما الثاني فظاهر فإن القضية المجملة المحكي عنها للمفصلة قضية بالضرورة فلا بد لها من محكي عنه فإما أن يكون المنفصلة محكيا عنها فهو باطل لأنه يستلزم الدور فإن التعاكس بين القضيتين بالحكاية والمحكي عنها يستلزم كون كل واحد منها مقدما على الآخر فإن الحكاية متأخرة عن المحكي عنه والمحكي عنه مقدم عليها أو يكون للمجملة مجملة أخرى وهو مع أنه سخيف يستلزم التسلسل المستحيل فلا يكون المحكي عنها لها إلّا نفس ذاتها المحملة فيلزم ما قال المحقق الدواني وأما الأول فلأن في هذه القضية المجملة محمولا هو الكذب وموضوعا هو ذات تلك القضية لا المفصلة فإنها متأخرة عنها كما لوَّحنا فيلزم كون الصادق كاذبا وكون الكاذب صادقا بأدنى تأمل، فالحق في الجواب ما قال المحقق الدواني إن هذا القول إنشاء لا خبرفتأمل.

(فانحل الإشكال بجميع تقاريره) من جملتها أن كلامي في هذا اليوم كاذب ولم يقل في ذلك اليوم إلا هذا الكلام وما قال في الحاشية قال قائل يوم الخميس كلامي يوم الجمعة صادق ثم قال يوم الجمعة كلامي يوم الخميس كاذب فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس وتقرير الإشكال والجواب على ما مر فتذكر.

أقول إذا صدر الكلام عن القائل في يوم الخميس ففي هذا الحال إما خبر أو إنشاء فان كان خبرا فيلزم المفاسد وإن كان إنشاء يلزم خلاف الضرورة إذا قال القائل في ذلك اليوم قولا آخر في الأول ولم يقل في الجمعة في الثاني، وتحقيق المقام أن الحال موقوف في القول الأول والثاني فإن لحقه مغير كعدم القول الآخر في الأول والقول الثاني المذكور في الثاني يخرج كل واحد منهما عن الخبرية بمعنى أنه ليس فيه الخبرية بل يكون إنشاء صِرفا وإن لم يلحقه مغير يتقرر على الخبرية كقولنا النهار موجود فإن لحقه إن كانت الشمس طالعة فهو ليس بخبر وإن لم يلحقه فهو على الخبرية البحتة.

والضابطة أن كل قول قول مركب من الموضوع والمحمول إذا دخل ذلك القول بنفسه تحت موضوعه إما بالنظر إلى نفس تحصل ذلك القول كما كلامي هذا كاذب مشيرا إلى نفسه أو بالنظر إلى أمر يقارنه كما إذا قال كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يقل في هذه الساعة غيره أو أمر يفارقه مفارقة غير معتدة بها كما في القول الأول أو معتدة بها في العرف كما في القول الثاني فهو إنشاء لا يكون خبرا البتة، فإنه لا يعقل فيها الحكاية فإنها تقتضي محكيا عنها مقدما عليها في نفس الأمر وما يكون داخلا تحت الموضوع يكون مقدما على المحكي عنه فيلزم في

هذه الصورة على القول بالحكاية تقديم الشيئ على نفسه بمراتب وهو باطل فيبطل الحكاية كون القول المذكور خبرا.

(ونظير ذلك قولنا كل حمد لله فإنه حمد من جملة كل حمد فالحكاية هو محكي عنها فتأمل فإنه جذر أصم) ففي هذا القول أيضا إن أردنا بموضوع الكلية معنى أعم بحيث يشمل هذا القول أيضا لم يكن خبرا لذلك المحذور وإن أردنا بالكلية ما وراء ذلك القول فيمكن الحكاية فعلى تقديرها يكون خبرا البتة فقوله فالحكاية هو محكي عنها بمعنى أنها لم تكن خارجة عنه فتأمل في هذه الشبهة فإنها شبهة عظيمة الشأن لا تسمع ولا تنطق بالجواب وما فتق رتق آذاننا إلا بالحل الذي ذكرنا.

(وإلا فإنشاءٌ منه أمر ونهي وتمنٍّ وترجٍّ واستفهام وغير ذلك) وحينئذ يكون حصر الكلام التام في الخبر والإنشاء عقليا وأما حصر الإنشاء في أقسامه المذكورة في كتبهم على سبيل التفصيل فاستقرائي ولذا أورد المصنف فيه قوله منه وأما لو جعل قوله وغير ذلك مع أخواته المذكورة في السابق أقساما منه فيكون مشابها بالعقلي فإنه لا يخرج قسم من أقسامه منهما.

(وإن لم يصح فناقص منه تقييدي وامتزاجي وغيره) ويظهر مما ذكر حال الحصر في انقسام الكلام إلى التام والناقص وانقسام الناقص إلى أفراده.

(فصل)

(المفهوم إن جوز العقل تكثره) أي من حيث الأفراد دون الأجزاء (من حيث تصوره) أي من جهة كون ذلك المفهوم متصورا ولا ينظر إلى جهة أخرى.

(فكلي) وفيه نظر عويص فإن بعض الكليات وإن كان فرضيا كما سيأتي تحقيق كونه من الكليات يأبى بالنظر إلى نفس مفهومه عن التكثر الخارجي بالنظر إلى الأفراد بل التكثر مطلقا كاللاموجود مطلقا أو للامتكثر مطلقا فإنهما بالنظر إلى نفس تصورهما يأبى العقل عن تكثر أفرادهما في الخارج وسيبطل ما زعمه المصنف في إثبات التكثر في جميع الكليات فالحق أن مناط الكلية على عدم الهذية ولا تلازم بينه وبين التكثر بحسب الأفراد في الخارج ولا في الذهن كما زعمه المصنف رحمه الله وسيأتي تحقيقه.

(ممتنع) أي أفراده في الواقع دون مفهومه أو أفراده بحسب التصور وإلا انسلخ عن الكلية بحسب زعمه.

(كالكليات الفرضية أولا) أي لا يمتنع أفراده في الواقع كما لا تمتنع بحسب التصور (كالواجب والممكن) الظاهر منه من حيث المقابلة الممكن الخاص كما أن الظاهر من التمثيل

بيان قسمي ما لا يمتنع أفراده وحينئذ يخرج قسم آخر وهو ما يكون بعض أفراده ممتنعا وبعض أفراده ممكنا خاصًا وبعض أفراده واجبا كالممكن العام الموضوع بإزاء ما لا يكون أحد جانبيه ضروريا، ويمكن أن يراد بالممكن أعم مما يكون ممكنا خاصا أو عاما على طريق عموم المجاز أو المشترك على طريق من جوزه فيكون حاصل التقسيم أن الكلي بالنظر إلى وجود أفراده وعدمها في الواقع على قسمين، الأول ما يمتنع جميع أفراده في الواقع والثاني ما لا يكون كذلك الأول ما ينحصر فردة الواقعي بحسب وجوده فيه كالواجب والثاني ما لا يكون كذلك فإما أن ينحصر في الممكنات الخاصة كالممكن الخاص أو لا كالممكن العام، وإلا ظهر أن المقصود ههنا تقسيم واحد ثنائي وعقلي وهو إما أن يمتنع الأفراد في الواقع أو لا يمتنع وقوله كالواجب والممكن تمثيل للقسم الثاني فيكون المراد بالممكن الممكن الخاص وليس المراد منه التقسيم الظاهر منه الحصر فافهم.

(وإلا فجزئي فحسوس الطفل في مبدإ الولادة وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة كلها جزئيات لأن شيئا منها لا يجوِّز العقل تكثرها على سبيل الاجتماع) وهو المراد والمقصود من هذا الكلام دفع الإشكال الوارد في هذا المقام، أما تقرير الإشكال فهو أن الطفل في مبدإ الولادة إذا حس واحد من الأب أو الأم مثلا وحصل صورة منه في حصه المشترك مثلا فهي تنطبق عنده على كل واحد منهما بل على ما عداهما أيضا كذلك ولذا إذا أحضره الأب يألف به بسببها وإذا أحضرت الأم يألفها بسببها وكذلك في ما عداهما في منطبقة على كثيرين وكذا محسوس شيخ ضعيف البصر من بعيد فإنه يحصل منه له صورة يظن بها أنها لزيد أو عمرٍ أو بكر وكذا الصورة الخيالية الحاصلة لنا من بيضة معينة فإذا بدلناها لواحد بعد واحد نعلم في كل واحد من البيضات أنه هي وهذه الصورة كلها جزئيات عندهم مع أنها تقبل التكثر فينتقض تعريف الجزئي جمعا والكلي منعا وأما تقرير الدفع فهو أن المراد بالتكثر في تعريفهما التكفر الجمعي دون البدلي ولا شك أن في صورة المذكورة يتحقق الثاني دون الأول ألا ترى أن البيضات المجتمعة لا يصدق عليها الصورة المأخوذة بواسطة الحسن من البيضة المعينة وإنما يصدق عليها الصورة الكلية نعم يصدق على كل واحد منها إذا بدل واحد بعد واحد وكذا الحال في الصورتين الباقيتين.

أقول في توضيح هذا المقام يتهدم المرام منه آخرا أنه ليس المراد من التكثر البدلي المقابل للتكثر الجمعي المعتبر في الكلي هو الفرد المنتشر المعنون في الألفاظ العربية بالنكرة المنونة كرجل ما وإنسان ما فإنه معدود عندهم في الكليات ألا ترى أنه يقع موضوعا في القضية الكلية الموجبة مثلا في كل رجل كذا وكل إنسان كذا وموضوع الكلية كلي عندهم وأيضا لا يكون المراد به

المفهوم الصادق على واحد واحد معين بدون الانتشار كما يكون في مفهوم الواحد الحقيقي ففي هذه الصورة أيضا يتصور البدلية ولا يتصو الجمعية على وجه فإن هذا المفهوم أيضا معدود في الكليات عندهم ضرورة وقوعه موضوعًا للقضية الكلية في قولنا كل واحد حقيقي كذا.

والسر في ذلك أنهم اعتبروا في التكثر الجمعي المعتبر ههنا في الكلي هو الصدق على كثيرين في زمان واحد ولو في ضمن أصداق كثيرة وهو متحقق في الصورتين كما لا يخفى على المتأمل فإذن يحصل أن معنى التكثر البدلي ليس إلا أن يصدق الصورة على فرد واحد في زمان واحد وإذا أقيم لمقامه فرد آخر تصدق عليه وإذا جمعا فلم تصدق عليهما معا والتكثر الجمعي أن يصدق على كثيرين معا ولو بصدق كثير وحينئذ يرد عليه أن هذا المعنى من التكثر البدلي باطل فإن الصورة الصادقة على الأفراد بدلا إما أن تكون متحدة مع كل واحد من الأفراد أولا يلزم الصدق جمعا وعلى الثاني لم تصدق إلا على واحد معين فبطل التكثر البدلي المذكور.

وغاية ما يمكن في توجيهه أن يقال إن فردا ما كما يطلق على الفرد المنتشر كذلك يطلق على فرد معين في نفس الأمر وعند المتكلم لكن غير متعين عند السامع فحينئذ يمكن أن يكون الشيئ متعينا في نفس الأمر ولم يتعين عند السامع الذي تصوره كذلك الصورة الحاصلة يجوز أن تكون متعينة في نفس الأمر ومتحدة مع واحد معين من الأفراد لكن لم يتعين عند العالم بها وحينئذ يندفع الدليل المذكور على نفي التكثر البدلي أيضا، فإنا نختار الشق الثاني ولا يلزم المحال المذكور من نفي التكثر مطلقا فإنه إنما نشأ التكثر البدلي حينئذ من عدم العلم بتعينه فتأمل فيه فإن هذا من غلط الأوهام وليس مناط الكلية والجزئية عليه وقد فصلنا ذلك في بعض الحواشي فارجع إليه.

(وههنا شكٌّ مشهورٌ وهو أن الصورة الخارجية لزيد والصورة الحاصلة منه في أذهان طائفة تصوروه كلها متصادقة فإن التحقيق أن حصول الأشياء بأنفسها في الذهن لا باشاحها وأمثالها فلتلك الصورة تكثر) توضيح الشك أن الصورة الخارجية لزيد مثلا مفهوم من المفهومات فإنهما وإن لم تحصل من حيث كونها خارجة في الذهن ولكن يمكن تصورها بوجه آخر كالتصور بالوجه وكونها حاصلة في الذهن مع قطع النظر عن جهة كونها خارجية وكذا الصور الحاصلة من تلك الصورة الخارجية لزيد في أذهان طائفة تصوروها مفهومات وهو ظاهر فإذا ثبت كون تلك الصور مفهومات فلا بد من دخولها تحت الكلية أو الجزئية، واندفاع الأول ظاهر من كلامهم لوقوعها موضوعات للقضية الشخصية فلا بد أن تكون جزئيات وإذ قد اعتبر في تعريف الكلي الصدق الجمعي وفي تعريف الجزئي امتناعه ينتقض تعريفها بهما جمعا ومنها لتصادق تلك الصور فيما بينها بالضرورة فإن مناط الصدق في العمل المتعارف على الاتحاد كما

حقق في موضعه وهو حاصل فيها فإن كلها متحدة مع زيد ومتحد المتحد متحد فإذن كل واحد ههنا يكون صادقا على ما وراءها بالضرورة بالحمل المتعارف ضرورة كونها متغايرة من وجه ومتحدة من وجه آخر.

أقول قول التصادق فيما بينهما من الصور محال فإن مناط الصدق على اتحاد الوجود ووجود كل واحد منها متغاير للآخر ضرورة تغاير الوجود الخارجي والذهني وكذا تغاير الوجودات في الأذهان فمع تغاير الوجودات كيف يتصور الصدق والمعنى باتحاد تلك الصور مع زيد أنها معقولة منه وليس كل ما يعقل عن الشيئ يكون محمولا عليه بالحمل المتعارف إذ عند تغاير وجوداتها يستحيل الحمل قطعا وغاية مافي التفصي عن هذا أن يقال إن نفس الصورة الخارجية لزيد جزئي بلا شبهة وهي كأنها مطلقة بالنظر إلى الصور الحاصلة منها في أذهان طائفة على تقدير حصول الأشياء بأنفسها فإن نفس الصورة الخارجية لزيد هي الحاصلة فيه على ذلك التقدير مع التخصيص بالعوارض والمطلق محمول على المقيدات وكذا يقال في كل واحد من الصور الذهنية فإن الصورة التي حصلت من زيد في ذهن عمرو مثلا على التقدير المذكور يكون نفسها عين الصورة الخارجية لزيد فهي صادقة أيضا على الصور الباقية الحاصلة في أذهان الطائفة وهذا البيان يجري في كل صورة فيحصل تقرير الشبهة بلا شبهة.

ثم أقول لا ورود لهذا الإشكال على مذهب التحقيق فإن التشخص الخارجي لا يحصل في ذهن من الأذهان وهو المقبول عند المحققين وإن زعم خلافه بعض الناظرين وإذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية لزيد مع التشخص الذهني الخاص الكاشف لتلك الهوية الخارجية وهذا الشخص الحاصل في الذهن مبائن للوجود في الهوية الخارجية كما فُصل في كتب بعض المحققين فلا يحصل تصادق الصورة الذهنية والخارجية وكذا تصادف الذهنيات في ما بينها فينهدم أساس الإشكال المذكور في المتن بالرأس فلا يحتاج إلى الجواب الذي ذكره المصنف، إلا أن يقال أن بناء هذه الشبهة على الظاهر للتبادر من حصول الأشياء بأنفسها في الذهن حصولها مع التشخص الخارجي كما زعمه البعض دون حصول ماهيتها الكلية فقط، كما هو مذهب المحققين أو يقال أن مناط الصدق قد يكون الانتزاع أيضا ولا شك أن صورة المأخوذة من زيد منتزعة عنه مع الاتحاد الذاتي فيحصل التصادق بين الصورة الذهنية والخارجية فيتصور الإشكال بلا كلفة.

(ومن ههنا يستبين كون الجزئي محمولا وهو الحق) وذلك لأن الصور الحاصلة في الأذهان والصورة الخارجية كلها متصادقة وجزئيات لنفس الصورة كما صورنا بالتصورات المذكورة آنفا.

(ولا يجاب بأن المراد صدقها على كثيرين وهو ظل لها ومنتزع عنها واللازم إن ههنا لها ظلامتعدد إلا أنها ظلُّ متعددٍ والمطلوب هو الثاني).

ظاهر هذا الجواب مما يفضي إلى التعجب فإن الانتزاع لا يوجد في كثير من الكليات كالإنسان والفرس وغيرهما وكذا الظلية ولكن يصلح بأن المراد بالانتزاع من الكثرة هو الأخذ منها وهو لا يكون في الصورة المذكورة في السؤال ولا يحمل الانتزاع على ما هو المتعارف عندهم بما لا يحصل كنهه في الخارج بل في الذهن بالأخذ عن المنشإ الصحيح المصحح لنفس أمرية المنتزع والظليةُ أيضا قد يراد به المعنى المرادف للانتزاع بالمعنى الأول، فحينئذ يحصل للجواب تصوير ولا يُردُّه ما ذكره المصنف في دليل رد الجواب بقوله.

(لأن التصادق يصحح الانتزاع والظلية فإن الاتحاد من الطرفين) فإن التصادق وإن وجد من الطرفين ولكن لم يوجد الانتزاع بالمعنى الذي صورناه من الأخذ من الكثيرين أما انتفاؤه في الصورة الخارجية فظاهر إذ لم يوجد فيها الأخذ أصلا وأما الصور الذهنية فكل واحد منها وإن وجد فيه الأخذ لكن لم يوجد من الكثيرين بالفعل بل من واحد وهو الصورة الخارجية.

أقول إلا أن يقال ليس مناط الكلية على الأخذ من الكثيرين بالفعل والجزئية على عدمه كذلك وإلا يلزم صيرورة الكلي جزئيا وبالعكس بل على صحة الأخذ وعدمها ولا شك أن الصورة الخارجية وإن لم يمكن أخذها من الصور الذهنية من حيث إنها صورة خارجية ولكن يمكن أخذها من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية فإن الطبيعة الجزئية الخاصة لزيد من حيث هي كذلك يمكن أخذها من تلك الصور الذهنيات ولا شك أن المأخوذ منها حينئذ عين تلك الصورة الخارجية وإن لم يكن عينها من حيث هي خارجية على كل وجه وكذا كل واحد من الصور الذهنية يصح أخذه من ذهنياتٍ أخرَ والخارجية ولكن المأخوذ يكون نفس الطبيعة الجزئية الحاصلة لكل واحد واحد منها مع قطع النظر عن التشخص الذهني لها والمأخوذ منه هي الأشخاص الخاصة من حيث إنها مقترنات بالتشخصات الذهنية لئلا يلزم اتحاد المأخوذ والمأخوذ منه ويبقى الكثرة وليس مصحح هذا الأخذ إلا تصادق الصور فيما بينها ولكنه لا يكون موجبا لذلك الأخذ من كل وجه بل على بعض الوجوه وهذا الأخذ هو المعبر عنه بالظلية وهذا غاية ما يمكن في تصحيح رد المصنف للجواب

(بل الجواب أن المراد تكثر المفهوم بحسب الخارج فالصورة الحاصلة من زيد باعتبار الأذهان يستحيل أن تتكثر في الخارج بل كلها هوية زيد) هذا جواب قد ارتضى به المحققون ولكن يخدشه ما ذكر في السابق أنه ليس مناط الكلية على التكثر الخارجي وإن كان بحسب

نفس التصور وإلا يلزم أن لا يكون اللاموجود الخارجي من الكلي كما مرّ ذكره بل الحق أن مناط الكلية على عدم الهذية فقط.

(وأما الكليات الفرضية والمعقولات الثانية فلعدم اشتمالها على الهذية لا ينقبض العقل بمجرد تصورها عن تجويز تكثرها في الخارج) أنت قد عرفت آنفا أن الكليات الفرضية على نحوين، الأول ما يمتنع تكثره في الخارج بالنظر إلى نفس مفهومه وتصوره كاللاموجود الخارجي واللامتكثر الخارجي والثاني ما لا يمتنع بالنظر إلى نفس تصوره وقوع الشركة في الخارج ولكن يمتنع بحسب الواقع كاللاشيئ واللاممكن فكان أولى للمصنف في بيان كلية هذه المفهومات الفرضية الاقتصار على نفي الهذية لا تجويز التكثر في الخارج فإنه يمتنع في القسم الأول.

(حتى قيل إن الكليات الفرضية بالنسبة إلى الحقائق الموجودات كليات) فإن تصورها من جهة عدم اشتمالها على الهذية لا يمنع أن تكون متحدة مع مبايناتها فلا يكون مانعا للحمل عليها بل إما يكون المنع من جهة ملاحظة التباين ونظير هذا أن امتناع الخرق والالتيام في الأفلاك لا يكون من جهة كونها فوقا على الأرض ومن جهة كونها شفافا وكرة بل من جهة طبائعها النوعية والسر فيه أن المحال لا يكون محالا من كل جهة بمعنى أن لا يكون سبب استحالته كل جهة ولذا تكذب الشرطيات التي يكون مقدماتها وتواليها محالا فإن العلاقة لا توجد بين المستحيلات فيكذب الحكم باللزوم.

(الكلية والجزئية صفة المعلوم وقيل صفة العلم) إن فسر التكثر بالصدق على كثيرين كما هو الظاهر فليست الكلية صفة العلم حقيقة فإن العلم عبارة عن الشيئ من حيث القيام بالذهن ولا شك أن الشيئ من هذه الجهة ليس بمحمول على الكثيرين في الخارج بل المحمول مرتبته المعلوم أعني الطبيعة من حيث هي فيكون هي المتصفة بها وإن فسر بالمطابقة بالمعنى الأعم الشامل للصدق والكشف أعني ما يكون صادقا على كثيرين أو كاشفا فهي صفة للمعلوم وللعلم كليهما بالذات فإن الأول للأول والثانيَ للثاني بالذات وإن فسر بالثاني أعني الكشف فقط فليست صفة إلا للثاني أعني العلم فإن الكاشف بالفعل بالذات حقيقة هو مرتبة العلم أعني الشيئ من حيث القيام بالذهن كما هو الظاهر بالتأمل وإن وهم في بادي الرأي أن القيام يجعل المعلوم كاشفا للكثيرين وهذا الاحتمال الأخير هو الأبعد كما هو الظاهر لمن تتبع في الفن وحينئذ يظهر خفاء ما في الحاشية المتعلقة على قوله صفة العلم وذلك مذهب الأوائل وهو الحق بحسب دقيق النظر وإن كان جلي النظر يحكم بالأول فإن التشخص الذي عليه مدار الجزئية إنما هو بحسب نحو من الإدراك هو الإحساس لا التعلق وهذا تأويل ما اشتهر بين الحكماء من نفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي فافهم انتهى، وحاصل ما في الحاشية أن

التفاوت بين الكلي والجزئي إنما يكون بالعلم فإنا إذا علمنا الإنسان بالعقل فهو في هذه المرتبة كلي وإذا عرفنا بالحس فهو جزئي فالعلم هو المناط للكلية والجزئية فهو المتصف بهما وقد عرفت ما فيه مع أن المناط للشيئ لا يلزم أن يكون متصفا به حقيقة فحينئذ يجوز أن يكون المعلوم في مرتبة التعقل متصفا بالكلية وهو في مرتبة الإحساس يكون متصفا بالجزئية فالظاهر أن المتصف بالكلية والجزئية مرتبة المعلوم فافهم وسيأتي أيضا بعض تفصيله

(والجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا) دليل الأول عموما في الجزئيات أن الجزئي سواء كان ماديا أو مجردا لا يحمل على الجزئي الآخر كذلك للتباين وعدم الاتحاد في الوجود فلا يكون كاسبا له وكذا لا يكون كاسبا للكلي فإن الأخص لا ينتقل منه إلى الأعم وفيه ما فيه وخصوصا في الماديات أن الحس لا يفيد الحس فلا يفيد الجزئي المادي وهو الحق وكذا الحس لا يفيد التعقل فلا يفيد الكلي والجزئي المجرد، وفيه أيضا مساغ المنع ودليل الثاني أن الكلي متساوي النسبة إلى الجزئي فلا يكون مرجحا فلا يكون علة فلا يكون كاسبا والجزئي مباين للجزئي وفيه ما مر سابقا إن الحمل لا يلزم في كاسب التصور والحق أن الكسب المعتبر لا يكون إلا في الكليات والنفي راجع إلى اعتبار المعتبر في حقيقة الكلام

(وقد يقال لكل مندرج تحت كلي آخر ويختص بالإضافة كالأول بالحقيقي) عدل عن لفظ الأخص تحت الأعم ليشمل المساوي فإن المراد بالمندرج ما يكون موضوعا للقضية الكلية المعتبرة عندهم فلا ينتقض بالأعم فإنه لا يكون فردا معتبرا فإن قلت إن الشيخ اعتبر فيها الأفراد الشخصية والنوعية وهي أخص قلت بعضهم بل أكثرهم اعتبروا المساويَ فاللفظ المذكور في المتن أولى لشموله هذا المذهب أيضا.

(الكليان إن تصادقا كليا فمتساويان وإلا تفارقا فإن كان كليا فمتباينان) مرجع التساوي إلى موجبتين كليتين كما أن مرجع التباين الكلي إلى سالبتين كليتين و ليس المراد من التصادق والتفارق ما يكون بحسب الحمل الأولى وإلا يدخل التساوي مثلا في حد التباين الكلي بل المراد ما يكون بحسب الحمل المتعارف الذاتي والعرضي ففي صورة التصادق يعتبر الإطلاق العام كما في صورة التباين يعتبر الدوام وحينئذ يكون النائم والمستيظ داخلا في حد التساوي دون التباين (وإن كان جزئيا فإما من الجانبين فأعم وأخص من وجه أو من جانب واحد فقط فأعم وأخص مطلقا)، ومرجع العموم من وجه إلى سالبتين جزئيتين دائمتين وموجبة جزئية ومرجع العموم مطلقا إلى موجبة كلية مطلقة عامة وسالبة جزئية دائمة وينتقض بالحيوان والجنس فإنه ليس كل حيوان جنسا مع أن الأول خاص من الثاني، والجواب أن المعتبر في نسبة التصادق بين الكليات أن يكون أفراد أحدها أفرادا للآخر وليس أفراد الحيوان أفرادَ الجنس وكذا العكس.

(واعلم أن نقيض كل شيئ رفعه) واعلم أن للنقيض ثلثة معان، الأول بمعنى الرفع فقط وبهذا المعنى لا يكون التناقض من النسب المتكررة ولا يكون لكل مفهوم نقيض على مذهب التحقيق وهو أن السلب لا يضاف حقيقية إلا إلى الوجود إلا أن يراد من الرفع أعم من الرفع الصريحي والضمني فالمرفوع أيضا رفع للرفع ضمنا وحينئذ يكون التناقض من النسب المتكررة ويكون لكل شيئ نقيض والثاني أعم من الرفع والمرفوع وحينئذ يكون التناقض من النسب المتكررة وهو ظاهر ويكون لكل شيئ نقيض فإن السلب لا بد له من مسلوب وما ورائه لا بد من سلب بمعنى أنه لا بد له من صحة إسناد السلب إليه وفيه أن السلب المطلق من غير إضافته إلى الوجود أو أمر آخر غيره ليس له مسلوب ولا يتعلق به السلب بناء على أن السلب لا يضاف حقيقة إلا إلى الوجود وكذا في السلب المأخوذ مع قيد عدم المسلوب، والثالث بمعنى لا يجتمع ولا يرتفع وبهذا المعنى لا بد أن يكون التناقض من النسب المتكررة ويكون لكل شيئ نقيض فإن السلب لا يجتمع مع المسلوب ولا يرتفع معه ولكل شيئ سوى السلب البسيط متعلق به ثم النقيض بالمعنى الأول الصريح لا يتعدد فإن الرفع لكل شيئ واحد وكذا بالمعنى الثاني بناء على التحقيق بأن الرفع لا ينسب إلا إلى الوجود وبالمعنى الثالث يتعدد فإن اللوازم المتساوية للرفع لا تجتمع مع المرفوع وكذا العكس وبهذا التحقيق اندفعت الشبهة المشهورة بأن نقيض السلب الوجود وسلب السلب فقد تعدد النقيض لشئ واحد فإن الاستحالة في الأول وكذا في الثاني بناء على التحقيق المذكور وهي ليست بلازمة واللازم ههنا بالمعنى الثالث وهو غير مستحيل لما مر بل سلب السلب لا يكون نقيضا للسلب بالمعنى الثالث أيضا فإنهما يجتمعان عند عدم الموضوع نعم يشكل باللوازم المساوية للمسلوب فيجاب بالتزام التعدد ثم النقيض قد يكون فردا لما هو نقيض له كعدم ما وعدم عدمٍ ما ولا استحالة فيه كالمفهوم واللامفهوم، ومن المحققين من زعم التنافي واستخلص بأن العدم المضاف إلى العدم من حيث إنه مضاف مع قطع النظر عن خصوصية المضاف إليه فرد من العدم ومن جهة لحاظ خصوصية المضاف إليه نقيض له فقد وهم فإن خصوصية المضاف إليه تؤكد الفردية، ثم ينشأ ههنا إشكال قوي آخر وهو أن العدم المضاف إلى العدم بالمعنى المذكور أي عدم ما أي عدم كان إذا صدق على شيئ صدق نقيضه أعني ما يضاف إليه لأن المضاف فرد من المضاف إليه وكل ما صدق عليه الفرد صدق المطلق فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل ونعم الحل إن صدق عدم عدمًا من جهة العموم على شيئ من المستحيلات فيجوز أن يستلزم أمرا مستحيلا وهو اجتماع النقيضين، ولك أن تقول لا يلزم من صدق المضاف صدق نقيضه فإن نقيضه على التحقيق وجود عدم ما لا نفسه ولا يلزم من صدق عدم عدم ما صدق وجود عدم ما فإن الموضوع حينئذ يجوز أن يكون من المعدودات فلم يحمل عليه وجود عدم ما فتأمل.

(فنقيضا المتساويين) كقولنا الإنسان والناطق (متساويان وإلا) أي وإن لم يتساويا (فتفارقا) أي يصدق أحدهما كاللاإنسان على شيئ ولم يصدق عليه الآخر كاللاناطق بل يصدق الناطق.

(فيلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر هف، وههنا شك قوي وهو أن نقيض التصادق دفعه لا صدق التفارق وربما يكون نقيض المتساويين مما لا فرد له في نفس الأمر كنقائض المفهومات الشاملة فيصدق الأول دون الثاني) حاصل الشك أن المستدل خلط بين دفع التصادق والتفارق مع ثبوت التفارق بينهما فإن الأول سلبي محض، والثاني وجودي من وجه وسلبي من وجه آخر فالأول لا يستدعى وجود الموضوع والثاني يستدعيه، ولما كان الدليل قياسا استثنائيا مثبتا للمطلوب بإبطال نقيضه ونقيضه الأول دون الثاني فلا يثبت المطلوب بإبطال الثاني، وتقرير الإشكال بهذا الطريق أولى مما قرره بعض المحققين كالسيد الشريف وغيره فإنه ناظر إلى حل الدليل صراحة ونقض المدعي ضمنا، وتقرير غيرهم إلى الثاني فقط، وقد أجيب عن هذا الإشكال بأخذ القضية حقيقية فحينئذ يستلزم رفع التصادق صدقَ التفارق مطلقا في الأمور الخاصة والعامة كليهما ويصدق قولنا اللاشيئ لا ممكن وبالعكس فإن الموضوع وإن لم يكن موجودا في نفس الأمر لكن له وجودا فرضيا وهو يكفي لأخذ القضية حقيقية ويرده ما أورده الماتن في رد قولهم إن شريك الباري تعالى ممتنع قضية حقيقية وهو أنه يلزم زيادة الصفة على الموصوف فإن الأفراد الفرضية للاشيئ ليست بموجودة في نفس الأمر فلو فرضنا القضية المذكورة موجبة يلزم ثبوت صفتها أعني الإمكان في نفس الأمر فإن المعتبر في العقد الحملي المطلق ثبوت المحمول للموضوع فيها وفيه أن المعتبر في الحقيقة ثبوت المحمول للموضوع بحسب الوجود الفرضي دون النفس الأمري مطلقا.

أقول وبالله التوفيق، إن قلت أن من المفهومات العامة مفهومَ الوجود بحيث يشمل الوجود الفرضي والنفس الأمري وكذلك مفهوم الممكن بحيث يشمل الإمكان النفس الأمري والفرضي ونقيضاهما اللاموجودواللاممكن لا ينعقد بينهما ربط حملي إيجابي فإنه يستدعى وجود الموضوع إما بحسب نفس الأمر أوبحسب الفرض وليس للموضوع وجود فرضي ههنا ولا في نفس الأمر فيكذب الإيجاب مطلقا، قلت يمكن الربط الإيجابي بينهما على طور الحقيقية ويكون للموضوع وجود فرضي بالفعل وسلب الوجود الفرضي بحسب الفرض فيكون الحكم الإيجابي بينهما بالفعل وهو المطلوب وما أفاده الماتن في رد قولهم إن شريك الباري تعالى ممتنع قضية حقيقية فسيأتي تحقيقه بوجه أدق بحيث لا يضر هذا المقام.

(وما قيل أن صدق السلب على شيئ لا يقتضي وجوده فحينئذ رفع التصادق يستلزم التفارق) هذا القائل قصد الجواب عن الشك المذكور بأن نقيض المتساويين يكون أمرا عدميا فإن النقيض عبارة عن الرفع وهو أمر عدمي فينعقد منهما القضية الموجبة السالبة المحمول وهي لا تقتضي وجود الموضوع فإنها في المعنى مساوية للسالبة فالمفهومات الشاملة ينعقد من نقائضها الموجبة السالبة المحمول وهي لا تستدعى وجود الموضوع فحينئذ رفع التصادق يستلزم التفارق.

(فبعد تسليمه إنما يتم إذا كانت تلك المفهومات وجودية كالشيئ والممكن وأما إذا كانت سلبية كلا شريك الباري تعالى ولا اجتماع النقيضين فلا مساغ لذلك) فيه إشارة إلى جوابين مبينين على التحقيق، الأول أن الرابط الإيجابي يستدعى وجود الموضوع مطلقا سواء كان المحمول سلبيا أو إيجابيا وعليه بنى المصنف رحمه الله الجواب الأول بأن قول القائل المذكور أن سالبة المحمول لا تستدعى وجود الموضوع في حيز المنع بل البطلان وأشار إليه فبعد تسليمه، والتحقيق الثاني أن السلب لا يضاف حقيقة إلا إلى الوجود وعليه بنى الجواب الثاني بأن مطلوب القائل إنما يتم لو كانت المفهومات وجودية فحينئذ يكون نقائضها سلبية ينعقد منها السالبة المحمول وأما إذا كانت سلبية كلا شريك الباري ولا اجتماع النقيضين فلا يتم جواب القائل فإن نقائضها حينئذ تكون وجودية كشريك الباري واجتماع النقيضين ولا تكون سلبية كلا شريك الباري ولا الاجتماع النقيضين فإن سلب السلب إنما يكون نقيضا لوجود السلب لا نفسه بناء على التحقيق المذكور فلا مساغ لذلك الجواب.

أقول فإن قلت أن التساوي هو التصادق ولا تصادق بين سلبين بسيطين بل بين وجوديهما وإن كان ذلك الوجود رابطيا فلا شريك الباري ولا اجتماع النقيضين إنما يتصور التساوي بينهما باعتبار صدق كل واحد منهما على الآخر، وفي هذا الاعتبار يكون مأخوذا مع الوجود فيكون نقيضاهما سلبيهما صراحة دون مسلوبيهما أعني شريك الباري واجتماع النقيضين فإن وجود السلب والمسلوب مرتفعان عند عدم الموضوع فلا يكون بينهما تناقض، قلت إن التساوي وكذا سائر النسب إنما يعتبر في نفس المفهومات سواء كانت إيجابية أو سلبية والتصادق نسبة بينهما ولا يعتبر في نفس مفهوم المتساويين وإلا لم يكن نقيضا المتساويين متساويين فإن السلب من حيث اعتبار الوجود لم يكن نقيضا للمسلوب من حيث هو ومن حيث الصدق فالإنسان والناطق بينهما مساواة وبين نقيضيهما أعني سلب الإنسان والناطق الذي هو سلب بسيط ليس مساواة لعدم التصادق لما مر وإن اعتبر من حيث الوجود الرابطي

فهو ليس بنقيض للمتساوي، وبالجملة أن نقيض المفهومات السلبية التي اعتبر التساوي بينهما إنما يكون مفهوماتٍ

(وجودية) دون السلبية فلا مساغ لذلك الجواب ثم

أقول لا شك أن المسلوب نقيض للسلب (أيضا بالمعنيين) الأخيرين المذكورين آنفا بل بالمعاني الثلاثة المذكورة إذا أخذ الرفع أعم من الصريحي والضمني وقد عرفت أن لا مضايقة في تعدد النقيض والظاهر من قولهم نقيضا المتساويين متساويان الإيجاب الكلي فلا مساغ لذلك الجواب أيضا، اللَّهُمَّ إلا أن يتكلف ويتخصص بالرفع الصريحي فتأمل وهذا التحقيق وأنظمه في سلك الفكر الدقيق.

(فلا جواب إلا بتخصيص الدعوى بغير نقائض تلك المفهومات) هذا قد عرفت أن له جوابا بغير التزام هذا التكليف بالتزام القضية حقيقية وقد عرفت تحقيقيه

(ونقيض الأعم والأخص مطلقا بالعكس فإن انتفاء العام ملزوم انتفاء الخاص ولا عكس تحقيقا لمعنى العموم)فكلما تحقق نقيض العام تحقق نقيض الخاص فإن تحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم وليس كلما تحقق نقيض الخاص تحقق نقيض العام فيلزم كون نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم وهو المطلوب وشكك بأن

(لا اجتماع النقيضين أعم من الإنسان مع أن بين نقيضيهما تباينا) إما وجه كون لاجتماع النقيضين أعم من الإنسان فظاهر لصدقه عليه وعلى غيره، وأما وجه التباين بين نقيضيهما فهو أن اجتماع النقيضين لاستحالته يستحيل صدق شيئ عليه وصدقه على شيئ فإن الصدق يستلزم الوجود ويمكن جوابه بأخذ القضية حقيقية وقد سنح لي في أوان التحرير وجهٌ حسنٌ في دفع كون القضية حقيقية ويقتضي تمهيد مقدمة وهي أن كل مفهوم في نفس الأمر لا يخلو عن النقيضين وإلا يلزم ارتفاع النقيضين فيها وهو مستحيل بالضرورة فاجتماع النقيضين مفهوم من المفهومات فهو في نفس الأمر إما إنسان أو ليس بإنسان والأول باطل بالضرورة والثاني إما أن يؤخذ على طريق السلب البسيط أو العدولي والثاني باطل فإن ثبوت الصفة لشيئ في نفس الأمر يقتضي وجوده فيها ضرورة اقتضاء اتصاف الشيئ بالشيئ في ظرفٍ وجود الموصوف فيه والأول يفضي إلى أن لا يثبت العموم بين نقيضيهما فإنه عبارة عن التصادق ولو جزئيا من أحد الطرفين إلا أن يقال مرادهم من إثبات العموم بين نقيضيهما إثباته في الجملة ولا شك أن النقيضين يصدق بينهما التصادق على طريق الفرض دون نفس الأمر وهو حاصل (وأيضا الممكن العام عام من الممكن الخاص فكل لا ممكن عامٍ لا ممكن خاص وكل لا ممكن خاص إما واجب أو ممتنع وكلاهما ممكن عام فكل لا ممكن عام ممكن عام) وقد

قيل في الجواب بمنع بطلان النتيجة بناء على تجويز صدق أحد النقيضين على الآخر كاللامفهوم والمفهوم فإن الثاني محمول على الأول ولا تناقض فإن هذا الحمل حمل عرضي وحمل اللامفهوم على نفسه حمل أولي ويشترط في التناقض اتحاد نحو الحمل كما سيأتي في المتن.

أقول يلزم الضرب المستحيل وهو صدق النقيضين على شيئ واحد من جهة واحدة بحمل واحد فإن صدق الوصف العنواني على أفراده ضروري ومن أفراد اللاممكن العام ما يصدقه عليه مفهومه بالحمل العرضي فكيف يحمل عليه نقيضه أعني الممكن بهذا الحمل ولم يفرق القائل بين المفهوم والأفراد فإن مفهوم اللامفهوم يصدق عليه المفهوم بالضرورة في نفس الأمر، وأما إفراده فلا يصدق عليه المفهوم في نفس الأمر كذلك مفهوم اللاممكن يصدق عليه الممكن في نفس الأمر بالضرورة ولا يصدق على أفراده الفرضية مفهوم الممكن العام في نفس الأمر

ثم أقول أن الأفراد الفرضية اللاممكن العام مستحيل الوجود في نفس الأمر فبعد فرض وقوعه يجوز أن يستلزم صدق النقيضين في نفس الأمر بناء على استلزام المحال للمحال فيصح النتيجة على طريق الحقيقة فإن قلت لا نسلم استلزام كل محال محالا كما قال بعض المحققين هذا ليس عاما بل إذا كان بينهما علاقة، قلت إن العلاقة مسلمة ههنا وهي علاقة اللزوم فإنا نعلم بالضرورة أن كل فرض خروجه من عالم العدم إلى عالم الوجود فهو ممكن عام بأن لا يكون أحد طرفيه ضروريا بعد فرضه في نفس الأمر كما يستلزم ارتفاع النقيضين بعد فرضه في الواقع لاجتماع النقيضين فيه فكما يصدق القضية حقيقية في نفس الأمر بأن ارتفاع النقيضين بعد فرض وقوعه مستلزم لاجتماعهما كذلك كل لا ممكن عام بعد فرض وقوعه في عالم نفس الأمر يكون ممكنا عاما وإن كان لا ممكنا عاما بالنظر إلى ذاته كما أن ارتفاع النقيضين كذلك وحينئذ يتيسر لك منع كلية الكبرى وهي أن كل لا ممكن خاص إما واجب أو ممتنع فإن من الأفراد الفرضية للاممكن الخاص ما لا يكون داخلا تحت الممكن العام فكيف يكون تلك الأفراد واجبة أو ممتنعة فإن انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص.

(والجواب ما مر من التخصيص) بغير نقائض المفهومات الشاملة فالعموم والخصوص مطلقا بين نقيض الأعم والأخص كذلك إنما يكون في ما سوى المفهومات الشاملة وحينئذ لا يلزم أن يكون بين اجتماع النقيضين واللاإنسان عموما مطلقا فلا يلزم الاستحالة في الشك الأول وكذلك يمنع الصغرى في الشك الثاني وهي قولنا كل لا ممكن عام لاممكن خاص فإنه بناء على القاعدة والممكن العام والخاص من المفهومات الشاملة والقاعدة مخصصة بما ورائها.

(وبين نقيض الأعم والأخص من وجه تباين جزئي كالمتباينين لأن بين العينين تفارقا فحيث يصدق عين أحدهما يصدق نقيض الآخر) والحاصل أنه لما كان عين كل واحد من التباينين مفارقا عن الآخر بالكلية وعين الأعم والأخص من وجه مفارقا في الجملة يصدق نقيض كل واحد منهما مع عين الآخر ضرورة بطلان ارتفاع النقيضين فتفارق نقيض كل واحد منهما نقيض الآخر في الجملة ضرورة بطلان اجتماع النقيضين هو التباين الجزئي.

(وهو قد يتحقق في ضمن التباين الكلي) إما في العموم والخصوص من وجه (كاللاحجر واللاحيوان) فإن بينهما عموما وخصوصا من وجه وبين نقيضهما أعني الحيوان والحجر تباين كلي وأما في التباين الكلي فبينه بقوله (والإنسان واللاناطق) فإن بينهما تباينا كليا وبين نقيضيهما أعني اللاإنسان والناطق أيضا تباين كلي (وقد يتحقق في ضمن العموم من وجه) أما في الأول (كالأبيض والإنسان) فيهما وكذا بين نقيضهما أعني اللاأبيض واللاإنسان أيضا عموم خصوص من وجه وأما الثاني فبينه بقوله (والحجر والحيوان) فيهما تباين كلي وبين نقيضيهما أعني اللاحجرواللاحيوان عموم وخصوص من وجه ففي هذا المواد الأربع صرح المصنف بذكر العينين وقَصَد تباين نقيضهما المفهوم ضمنا.

(وههنا سؤال وجواب على طبق ما مر) فإن نقائض المفهومات الشاملة بينها تباين كلي لعدم وجودها وبين تلك المفهومات التي هي نقائض نقائضها يتحقق التساوي كاللاشيئ واللاممكن وأيضا قد يتحقق بين نقيضي المتباينين عموم مطلقا كاجتماع النقيضين واللاإنسان فيهما تباين كلي وبين نقيضيهما أعني اللااجتماع النقيضين والإنسان عموم مطلق.

(ثم الكلي إما عين حقيقة الأفراد) المراد بالأفراد الأشخاص دون ما هو المصطلح عندهم أعني ما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه فإن الكلي حينئذ لا يكون تمام حقيقتها بل جزء منها ضرورة دخول التقييد والقيد فيها وأما الأشخاص فهي عبارة عندهم على التحقيق عن الماهية المعروضة للتشخصات والعارض وتقييده يكونان خارجين ضرورة وإنما الاعتبار في اللحاظ دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الأشخاص وإنما التغاير بينهما في اللحاظ فقط من دون أن يدخل أمر في أحدهما دون الآخر وهذا القسم إشارة إلى النوع كما أن الفصل والجنس أشار إليهما بقوله.

(أو داخل فيها تمام المشترك بينها وبين نوع آخر) أو لا فالأول الجنس والثاني الفصل ويقال لها ذاتيات نسبة إلى الذات فالتغاير بين المنسوب والمنسوب إليه في الأول بحسب اللحاظ والاعتبار فقط، وفي الأخيرين بحسب الذات فإن الجزء مغاير للكل بحسب الذات.

(وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل) فيختص بالجنس والفصل دون النوع يكون التغاير بين المنتسبين بحسب الذات فيكون اللفظ على ظاهره.

(أو خارج يختص بحقيقة) نوعية أو جنسية أو غيرها سواء عم أفرادها أو لا (أو لا ويقال لهما عرضيات) فإن العرضي هو الخارج المحمول وهذا يعم للخاصة بأقسامها والعرض العام بأقسامه.

(والجمهور على أن العرض غير العرضي وغير المحل حقيقة) هذا هو الحق بحسب الجلي من النظر ودقيقه، أما الأول فهو أن النظر حاكم بأن محل السواد جسم مغاير لحقيقته حقيقة ولذا يزول الأول ويبقى الثاني وحينئذ يظهر التفاوت حقيقة بين المحل والعرض، أما العرضي فهو الخارج المحمول بنفسه كالأسود مثلا فلا شك أنه مفهوم انتزاعي لا يكون عين الجسم والسواد الموجودين في الخارج وأما الثاني فسيجيئ بيانه في ذيل رد قول بعض الأفاضل القائل بالاتحاد بينها حقيقة.

(قال بعض الأفاضل طبيعة العرض لا بشرط شيئ عرضي وبشرط شيئ المحل وبشرط لا شيئ العرض المقابل للجوهر) لا بد أوّلا علينا من تحرير مقالته الفاسدة وسبب وقوعه في هذه الورطة الظلماء ثم بيان فساده بوجه أدق، أما الأول فهو أن هذا القائل يقول بالاتحاد بين العرضي المأخوذ من العرض المقابل للجوهر وبين المحل وكذا بينه وبين العرضي ولا يتجه عليه أن العرضي قد يكون جوهرا كالحيوان والناطق أحدهما بالنسبة إلى الآخر فكيف يتحد مع العرض إذ لا عرض هناك أصلا وعدم الاتجاه لتخصيص الاتحاد بالعرض المخصوص ومنشأ هذا القول أن المرئي في الجسم الأسود كالمداد مثلا شيئ واحد هو السواد المتجسم بنفسه فهو الأسود والسواد ومحله لا تغاير بين هذه الأمور أصلا بالنظر إلى إطلاق الألفاظ الموضوعة لمعانيها وحملها على شيئ ففي المواد التي لا يظهر التفاوت بعد تدقيق النظر بين العرض والعرضي والمحل فيها تبقى هذه الأمور على معانيها الأصلية المتحدة بحسب الذات والمفهوم كالخط مثلا فإنه طول وطويل ومحل للطول وكالصورة الجسمية فإنها اتصال ومتصل ومحل الاتصال وكالوجود بالنسبة إلى الباري تعالى على طريق الحكماء وغير ذلك وليس هذا اتحاد المصداق فقط، كما قال البعض بل اتحاد المفهوم فإن المفهوم في هذه الصورة أمر واحد فقط، فالمفهوم في الخط من لفظ الطول والطويل ومحل الطول أمر واحد فقط هو الشيئ المنقسم في جهة واحدة فقط، وهو أمر واحد فاتحدت مفهومات هذه الثلاثة ومصاديقها في هذا المواد من حيث نفس مفهوماتها لا تغاير بينها أصلا نعم في بعض المواد قد يبقى أحد هذه المفهومات وينتفى الآخر كما في السواد الزائل عن الجسم فيتوهم التغاير وليس كذلك بل لا يبقى محل السواد هناك فإن محل المفهوم

بحسب الحقيقة هو السواد المتجسم لا الجسم بنفسه وهو قد زال بزوال السواد ولا يكون الأسود أيضا ثمه وأما تخييل العقل بمحلية الجسم العاري من السواد له فاشتباه بسبب المقارنة الواقعة بينهما بعد زوال هذه المفهومات وكثيرا ما يعرض الغلط للعقل فيعد المتحدات متغايرة وبالعكس ألا ترى أن القابل بالذات للتجزي في الجهات الثلاث هو الجسم التعليمي فيعدهما متحدا ثم إذا لاحظ العقل مقالات الإشراقيين النافين للجسم التعليمي القائلين بالتجزية المذكورة في نفس الجوهر المتصل ينقلب الاتحاد إلى التغاير، ثم إذا لاحظ برهانا قويا على إثبات الجسم التعليمي يرجع إلى الاتحاد وهذا غاية المقال والمجال منا لتصحيح كلام ذلك القائل، وأما الثاني أعني بيان فساده فكما أقول أن المذكور كله تمويه محض فإن تغاير المعاني للأمور الثلاثة المذكورة ضروري ثم مفهوم المشتق انتزاعي محض سواء قلنا ببساطته أو بتركيبه كما يشهد به الذهن الثاقب والباقيان فقد يوجدان في الخارج فكيف يتحد ذاته ومفهومه مع ذاتها ومفهومهما بل يكون مغايرا لهما، ثم قد يكون المبدأ انتزاعيا محضا والمحلل موجودا خارجيا فكيف الاتحاد بينهما، ثم إن العرض والعرضي قد لا يكون من الحقائق المتأصلة والمحل منها فكيف الاتحاد بينهما، ثم العرض قد يكون من مقولات العرض والمحل من مقولة الجوهر فكيف اتحاد الذات بينهما فضلا من اتحاد المفهوم بينهما، وما ذكر أن محل السواد هو السواد المتجسم بنفسه فهو فاسد فإن ذلك لا يتصور ظاهرا في الكتابة والضحك فإن محلهما ليست الكتابة المتجسدة بجسد زيد مثلا والضحك المتجسد بجسده كما لا يخفى لمن له أدنى تأمل، وأما ما استشهد بالخط والاتصال والوجود فتغاير المفهومات في تلك المقامات أيضا ضروري نعم يتحد مصداق العرض والعرضي هناك وذلك لا ينافي مقصودنا وإطلاق المحل هناك على سبيل المجاز والتوسع وما قال بعض الأفاضل في وجه التأييد من أن الحرارة إذا كانت قائمة بنفسها كانت حرارة وحارة والضوء إذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا ففيه أن ذلك لا يدل على اتحاد المفهوم وهو المقصود ههنا كما قال بعض المدققين.

أقول بل لا اتحاد في المصداق أيضا فإن الحرارة حارة بمعنى محرقة والإحراق غير الحرارة وإن الضوء مضيء بمعنى إن ثبت له الإضاءة وهي غير الضوء فلا يتحد العرضي والعرض فالأولى في وجه التمسك ما قلنا في الخط والاتصال والوجود وجواب ما مر ثم أقول إن المراتب الثلاث من الإطلاق والتجرد والخلط يجري في كل كلي فكما يجري في السواد يجري في الأسود وكذلك في الجسم كما يشهد به الضرورة فالقول بتخصيص التجرد في السواد والإطلاق في الأسود والخلط في المحل الذي هو الجسم قول لا يميل إليه العقل السليم فأتقن هذا التحقيق لعلّك لا تجده في غير هذا التعليق وأنظمه مع نظائره المذكورة في الشرح في سلك النظر والفكر.

(ولذا صح أن النسوة أربع والماء ذراع) وجه الاستشهاد أن الأربع عرضي والذراع عرض فإن المراد به المقدار المخصوص وإذ قد اتحد كل واحد منهما في المثال مع المحل فثبت اتحاد الكل.

أقول هذا في غاية الضعف فإن الأربع محمول على النسوة عرضي لها متحد معها بالعرض فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم وما الذراع بالمعنى المذكور فليس محمولا على الماء بل إنما المحمول ذو ذراع فقدر لفظ ذو على أن الحمل لا يقتضي اتحاد الذات فضلا عن اتحاد المفهوم فتفكر.

(ومن ثم قال إن المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لا عاما ولا خاصا) وهذا لأن المشتق متحد مع المبدإ وهو حال قائم بالمحل لا يدخل فيه المحل ولا النسبة فلا يدخل في المشتق أيضا لأن حال المتحدين بالذات في البساطة والتركيب واحد (بل معناه هو القدر الناعت وحده) الظاهر من سوق عبارته أن القدر الناعت هو مفهوم المبدإ من حيث أخذه بلا شرط شيئ فإن كون المبدإ عرضيا ومحمولا ومشتقا إنما يتأتي على مذهب القائل في هذه المرتبة ولكن لا يلائمه قوله (وهذا هو الحق) فإن المشار إليه للفظ هذا إما قول القائل فقد عرفت سخافته وعدم حقيّته وأما قوله بل معناه هو القدر الناعت إلخ بالمعنى الذي ذكرنا فهو مبني على القول السابق والمبني على الفاسد فاسد غير حقيقي بالتحقيق، ويحتمل أن يكون كلمة بل في قوله للإضراب ويكون المراد بالقدر الناعت هو المعنى الانتزاعي البسيط المنتزع من الموصوف بسبب قيام المبدإ به لا يكون الموصوف والمبدأ داخلين وهو الحق، ويحتمل أن يكون الإشارة في قول هذا إليه فقط وإن كان سوق عبارته يأباه (ويؤيده ما قال ابن سينا وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لمحالها) تأييد لمذهب القائل بالاتحاد بين العرض والمحل بأن المفهوم من كلام ابن سينا اتحاد وجود العرض والمحل واتحاد الوجود بين الشيئين يستلزم اتحاد ذاتيها فإن المتباينين لا يتحدان عنده أيضا وهذا في غاية الفساد فإن الشيخ بري جزما مما ينسب إليه المؤيد فإن القول باتحاد الذات والوجود بين الحال والمحل من الأفاحش ومعنى عبارته تبعية وجود الحال للمحل، ويمكن أن يكون تأييد الكون معنى المشتق قدرا ناعتا فإن تبعية الوجود هو المصحح للنعتية، وفيه بعد بعيدٌ عند من له عقل سليم ولعمري أن المصنف لم يأت بما يميز الحق عن الباطل بل يأتي بألفاظ دائرة بينهما ومن العجائب ما ذكره في الحاشية يرد على ما ذهب إليه الشيخ أعني كون وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لمحالها أنه يلزم أن يكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة بوجودين فإن وجودها لهذا الخط غير وجودها لذلك الخط وبطلان اللازم من البديهيات، وللشيخ أن يقول على ما ذهب إليه الجمهور وإن لم يلزم كون الشيئ الواحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام العرض الواحد محلين في هذه الصورة فما هو

جوابكم وهو جوابنا وغاية ما يقال في التفصي عن الفريقين أن بطلان التالي ممنوع على طريق التداخل فإن النقطة الواحدة إنما تعرض للخطين من حيث اتحادهما في المبدإ والمنتهى انتهى.

أقول لا فرق بين قول الشيخ والجمهور في المعنى والمؤدى فإن معنى قول الشيخ أن وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لمحالها إن وجود الحال بعينه تابع للمحل واللام فيه للصلة لا أن وجود الحال في نفسه هو الوجود الرابطي الغير المستقل فإنهما متغايران بالضرورة، وقد يقال لهذا الوجود المستقل للأعراض وجود رابطي بمعنى كونه تابعا للمحل وهذا المعنى من الرابطي معنى آخر غير الرابطي الغير المستقل بالمفهومية والجمهور لا ينكرون التبعية لوجود الحال للمحل بل يصرحون فزعم أكثرهم الفرق بينهما كما زعمه المصنف باطل ولا إشكال بالنقطة المشتركة بين الخطين أصلا فإن النقطة الموهومة المنتزعة من الخط المتصل الواحد حين القسمة الوهمية محلها الخط المتصل الواحد وحالها كحال سائر الانتزاعيات نعم ننزع الخطين من الخط المتصل الواحد مع تلك النقطة وهي مشتركة بينهما بمعنى أنها مبدأ لكل ومنتهى لكل ومحل النقطة والخطين الموهومين هو الخط المتصل الواحد، وأما في صورة انفصال الخطين وتداخل نقطتيهما فلا إشكال أيضا فإن هناك نقطتين موجودتين بوجودين قائمين بمحلين نعم اشتراكهما الحيز والوضع والاشتراك فيهما لا يوجب التوحد في الوجود كما صرح في موضعه فالسؤال والجواب الذي ذكره في غاية التفصي كل منهما تخييل خال عن التحصيل عند من له أدنى توقد في الذكاء ومهارة في الطبعي والرياضي

(فالكليات خمس) أي خمس.